



Les pratiques symboliques de la Foi : une analyse discursive des mythes, des rites et des prédications de la religiosité

Manoel Henrique de Melo Santana

► To cite this version:

Manoel Henrique de Melo Santana. Les pratiques symboliques de la Foi : une analyse discursive des mythes, des rites et des prédications de la religiosité. Religions. Université de Grenoble; Pontifícia universidade católica de Minas Gerais (Brésil), 2014. Français. NNT : 2014GREN016 . tel-01302911

HAL Id: tel-01302911

<https://theses.hal.science/tel-01302911>

Submitted on 15 Apr 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ
GRENOBLE
ALPES

THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ GRENOBLE ALPES

**préparée dans le cadre d'une cotutelle entre
l'Université Grenoble Alpes et la Pontifícia
Universidade Católica de Minas Gerais**

Spécialité : **Etudes linguistiques**

Arrêté ministériel : le 6 janvier 2005 - 7 août 2006

Présentée par

Manoel Henrique DE MELO SANTANA

Thèse dirigée par **Hugo Mari** et **Philippe Walter**

préparée au sein du **Centre de Recherche sur l'Imaginaire**
dans l'**École Doctorale Langues, Littératures et Sciences
Humaines**

Les pratiques symboliques de la Foi : une analyse discursive des mythes, des rites et des prédications de la religiosité

Thèse soutenue publiquement le **18 novembre 2014**,
devant le jury composé de :

Hugo Mari

Directeur de recherche – PUC Minas/ Brasil, Directeur de thèse

Dr Philippe Walter

Directeur de recherche – Université Stendhal/ France, Codirecteur de thèse

Douglas Apratto Tenório

Vice-recteur, Centro Universitário Cesmac, Rapporteur

Bernard Emery

Professeur, Université Stendhal/ France, Président



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS, Brésil
Programme d'études supérieures en lettres
UNIVERSITÉ STENDHAL – GRENOBLE 3, France

Les pratiques symboliques de la Foi :
Une analyse discursive des mythes, des rites et des prédications de la religiosité
populaire

Manoel Henrique de Melo Santana.

Belo Horizonte/ Grenoble

2014

Manoel Henrique de Melo Santana

**Les pratiques symboliques de la Foi :
Une analyse discursive des mythes, des rites et des prédications de la religiosité
populaire**

Thèse présentée à la *Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais* et à L'École doctorale de l'Université Stendhal – Grenoble 3 – dans le cadre du programme d'études supérieures en lettres pour l'obtention du grade de docteur en études linguistiques.

Concentration : Langue portugaise et linguistique

Champ de recherche : Énonciation et Processus discursifs

Directeur de recherche : Hugo Mari – PUC Minas/Brésil

Directeur de recherche : Philippe Walter – Université Stendhal/ France

Belo Horizonte/ Grenoble
2014

Thèse intitulée « *Les pratiques symboliques de la Foi : Une analyse discursive des mythes, des rites et des prédications de la religiosité populaire* », soutenue par Manoel Henrique de Melo Santana, le 18 novembre 2014 et évaluée par le Comité d'évaluation composé par :

Hugo Mari
Directeur de recherche – PUC Minas/ Brasil

Dr Philippe Walter
Directeur de recherche – Université Stendhal/ France

Douglas Apratto Tenório
Vice-recteur, *Centro Universitário Cesmac*

Bernard Emery
Professeur, Université Stendhal/ France

Amauri Carlos Ferreira
Professeur, PUC Minas/ Brésil

Belo Horizonte, le 18 novembre 2014

Dédicace

Je dédie cette thèse à la mémoire de :

Mgr Adelmo Cavalcanti Machado, qui m'a donné le sacrement de l'ordre.

Ma grand-mère Isaura et ma mère Maria Letícia, au souvenir de l'heure de l'Angélus. C'est à travers elles que j'ai découvert la religiosité mariale.

Mon père Joel Henrique, de confession protestante. Avec lui, j'ai appris le respect à la diversité religieuse.

P. Cícero Romão Batista (ou *Padim* Cícero de la ville de Juazeiro), qui a réveillé chez moi l'intérêt sur la religiosité populaire.

Mon frère, Mgr Murilo de Sá Barreto, qui m'a appris à connaître le personnage historique du P. Cícero et qui a fait naître chez moi l'âme pèlerine.

Remerciements

Je remercie :

- **Dieu**, que j'essaie de servir avec humilité, suivant les pas de son fils **Jésus**. C'est lui ma forteresse pendant ce chemin ; c'est lui mon confort et ma certitude dans les moments difficiles ainsi que le bonheur dans ma vie.

- Mes directeurs de recherche, **Hugo Mari et Philippe Walter**, pour leur patience et leur dévouement. Sans eux, je n'aurais jamais atteint les objectifs fixés.

- **CENTRO UNIVERSITÁRIO CESMAC**, représenté par **Dr João Rodrigues Sampaio Filho** et **Dr Douglas Apratto Tenório**, à qui je dois la réalisation de ce travail.

- Mon amie et sœur **Dr Enaura Quixabeira Rosa e Silva**, qui, par son grand appui, nous a permis de réaliser cette recherche. Ses conseils et ses instructions nous ont appuyés pendant tout le parcours.

- Les amis **Dr Quiteria Maria Wanderlei**, **Dr James Magalhães** et **Dr Marcelo Vieira** pour leur appui.

- **Les frères et soeurs de l'Église de São Pedro Apóstolo**, qui, malgré leur distance physique, étaient toujours présents en esprit. Je leur dois ma gratitude éternelle.

- Ma famille, en particulier, **Jeane** et **Jackson** pour leur présence, leur aide et leur collaboration dans le travail de recherche et de saisie de texte ; pour leur compagnie pendant mes nuits blanches et leur présence en esprit, même quand j'étais en France.

- Mes amis **Jorge Vieira e Luis Manoel** pour la vie communautaire que nous avons partagée à Grenoble et à Belo Horizonte.

- Tous ceux qui ont collaboré à la réalisation de cette recherche, à travers leurs informations et leurs entrevues. En particulier, je remercie mes frères prêtres **P. Rosevaldo**, **P. Delorizano** et **P. Jerônimo**.

RESUMO

Esta tese representa o resultado de um longo tempo e caminho de experiência religiosa e acadêmica. O campo de pesquisa é Alagoas, desde seus tempos de colônia de Portugal aos dias atuais. Para refletir sobre o processo histórico-religioso do chamado Cristianismo Popular, tomamos como objeto geral de investigação a análise das práticas simbólicas da fé nos mitos, ritos e prédicas presentes na Religiosidade Popular e sua permanência em Alagoas, abrangendo os séculos XVI – XX. Nesta perspectiva, os objetos trabalhados nesta pesquisa foram os muitos artefatos simbólico-discursivos que testemunham essa religiosidade (documentos, relatos, pesquisas, entrevistas, etc.) desde suas raízes europeias e medievais, até ter incorporados elementos religiosos das culturas indígenas e africanas, presentes e vivas no estado de Alagoas. Se predominantemente sincrético, sem o controle oficial/real da hierarquia episcopal, sofrendo a pressão do movimento de “romanização” da fé cristã, os efeitos do chamado Cristianismo Moreno Brasileiro terão produzido resultados favoráveis ou desfavoráveis para a percepção dos missionários e fieis do sertão alagoano? Evidentemente, o sincretismo não é um dado observável simples, mas um processo sociocultural complexo. Em linhas gerais, a metodologia utilizada para o desenvolvimento deste trabalho realizou-se por meio da pesquisa bibliográfica dos referenciais teóricos que estudam a Religiosidade Popular, acompanhada de pesquisa documental no acervo do Instituto Histórico e Geográfico do Estado de Alagoas, na Biblioteca do Museu Théo Brandão e nos arquivos paroquiais; geração de dados e confrontação de representações desses discursos a partir da análise de entrevistas de campo, realizada nos sítios e fazendas, nas comunidades quilombolas e indígenas, onde ainda alguns grupos de fieis vivenciam as práticas religiosas populares. Portanto, estas tramas misturadas de realidades e mistérios foram envolvidas com encantamento e rico imaginário religioso, para, enfim, formar a chamada religiosidade católica popular alagoana.

Palavras-chave: Religiosidade; Alagoas; Sincretismo; Análise do Discurso.

ABSTRACT

This thesis is the result of a long time and path of religious and academic experience. The search field is Alagoas, since its days as a colony of Portugal to today. To reflect on the historical-religious process called Popular Christianity, we took as a general object of research analyzing the symbolic practices of faith in the myths, rites and preaching present in Popular Religiosity and its permanence in Alagoas, covering the centuries XVI - XX. In this perspective, the objects worked in this research were the many symbolic and discursive artifacts that testify to this religiosity (documents, reports, surveys, interviews, etc.) from its European and medieval roots, until having incorporated religious elements of indigenous and African cultures, present and alive in the state of Alagoas. If predominantly syncretic without the official / actual control of the episcopal hierarchy, suffering the pressure of the movement of "Romanization" of the Christian faith, the effects of so-called Brazilian Moreno Christianity will have produced favorable or unfavorable results for the perception of missionaries and faithful of the backlands of Alagoas? Of course, syncretism is not a simple observable datum but a complex sociocultural process. In general, the methodology used to develop this work was carried out through literature review of theoretical frameworks that study the Popular Religiosity, accompanied by documentary research in the collection of the Historical and Geographical Institute of the State of Alagoas, in the Library of Theo Museum Brandão and parish files; data generation and confrontation of representations of these discourses from the field interviews analysis, conducted on ranches and farms, on the "quilombola" and indigenous communities, where some groups of believers still experience the popular religious practices. Therefore, these plots of mixed realities and mysteries were involved with enchantment and rich religious imaginary, to finally form the so-called alagoana popular religiosity.

Keywords: Religiosity; Alagoas; Syncretism; Discourse Analysis

RÉSUMÉ

Cette thèse est le résultat d'une longue période et d'un long parcours d'expérience religieuse et académique. Le champ de recherche comprend l'état d'Alagoas, depuis ses jours en tant que colonie du Portugal jusqu'aujourd'hui. Pour réfléchir sur le processus historico-religieux appelé le christianisme populaire, nous avons choisi comme l'objet général de la recherche l'analyse des pratiques symboliques de la foi dans les mythes, les rites et la prédication populaire présents dans la religiosité et leur permanence en Alagoas entre le XVI^e et XX^e siècle. Dans cette perspective, nous avons analysé les nombreux objets symboliques et discursifs qui témoignent de cette religiosité (documents, rapports, enquêtes, interviews, etc.) depuis leurs racines européennes et médiévales, à travers l'intégration des éléments religieux des cultures indigènes et africaines dans ces objets, jusqu'à leurs formes actuelles qui sont par ailleurs toujours présentes dans l'état d'Alagoas. Principalement synchrétique, sans le contrôle officiel / réel de la hiérarchie épiscopale et subissant la pression du mouvement de "romanisation" de la foi chrétienne, le soi-disant « christianisme moreno » brésilien, aurait-il produit des résultats favorables ou défavorables à la perception des missionnaires et fidèles de la région du « sertão » d'Alagoas ? Bien sûr, le syncrétisme n'est pas une donnée observable de façon simple, mais un processus socioculturel complexe. En général, la méthodologie utilisée pour développer ce travail était l'examen de la documentation des cadres théoriques qui étudient la religiosité populaire et la recherche documentaire dans la collection de l'Institut historique et géographique de l'état d'Alagoas, dans la Bibliothèque du Musée Theo Brandão et dans les archives paroissiales. Ces démarches ont généré des données et des confrontations de la représentation de ces discours dans l'analyse des entrevues menées sur le terrain dans les « ranchs » et les fermes, dans les communautés des Marrons et dans les communautés autochtones, et auprès des groupes de croyants, parmi lesquels nous pouvons encore retrouver les pratiques religieuses populaires. Par conséquent, ces parcelles des réalités et des mystères de nature mixtes ont participé à la création de l'enchantement et de la riche imagerie religieuse, que l'on a enfin appelés la religiosité populaire catholique « alagoana ».

Mots-clés: la religiosité; Alagoas; le syncrétisme; analyse du discours

Table des matières

1	Introduction	11
2	Le christianisme arrive em Alagoas	17
3	Le « christianisme moreno » : ses caractéristiques, son importance et ses manifestations dans la religiosité populaire.....	33
3.1	Les villes de Marechal Deodoro et Penedo : des endroits importants pour la religiosité populaire	33
3.1.1	Les fêtes de la Semaine sainte et « le testament de Judas » à Marechal Deodoro.....	38
3.1.2	D'une grosse roche aux marges du fleuve « São Francisco » naît Penedo.....	41
4	La religiosité de la culture chrétienne, qui implique la vie et la mort.....	48
4.1	La ville de Viçosa, bercaïl de la culture « alagoana » et ses racines autochtones et africaines	48
4.2	Le rôle des Noirs dans la formation de la religiosité populaire.....	50
4.3	Les fêtes en tant que célébrations de la vie	65
4.4	Le calendrier hagiographique	71
4.4.1	La mythologie païenne dans l'hagiographie chrétienne	72
4.4.2	Le folklore chante la naissance de l'Enfant-Dieu	76
4.5	Les célébrations de la mort	83
4.5.1	La culture de célébration de la mort.....	83
4.5.2	Les chants appelés « incelências ».....	85
4.5.3	La dévotion aux âmes	90
5	La région « sertão », ses missionnaires et ses chevaliers	94
5.1	Les missionnaires et leurs discours	94
6	La religiosité populaire : le produit du dialogue entre plusieurs individus et leurs discours très variés.....	114

7	Remarques finales.....	121
8	Référence.....	124

1. Introduction

S'il est vrai que les diverses formations théologiques ne sont pas toujours capables ou appropriées pour permettre la construction d'une nouvelle perception et d'une nouvelle action religieuse et pastorale par rapport à la religiosité populaire, comment l'étude des pratiques symboliques, des rites, des mythes, des prédications et d'autres discours pourrait-elle le prouver ? En ce sens, notre projet de thèse, intitulé « Les pratiques symboliques de la Foi : une analyse discursive des mythes, des rites et des prédications de la religiosité populaire », essaie d'apporter une solution à cette question après de longues années d'expérience et réflexion intellectuelle à propos de ce thème.

La plus grande difficulté que l'on retrouve dans les études sur l'univers religieux est l'appropriation et/ou développement des instruments capables d'analyser et de décrire de façon satisfaisante les relations entre la foi, l'histoire, la culture et, en particulier, le langage utilisé pour relier tous ces éléments dans leur dynamique avec le divin. Puisque cette tâche n'est pas facile, il nous a été nécessaire d'entreprendre un long exercice de description de ce que l'on appelle actuellement le « christianisme populaire ». En effet, cela s'était avéré nécessaire puisque souvent l'on ignore que le christianisme populaire trouve ses origines dans la religiosité populaire médiévale. Dans la péninsule ibérique, les Portugais et les Espagnols pratiquaient un christianisme médiéval décadent, rempli de superstitions. Il était composé par des visions déformées de la vie, justifiées par des théologies négativistes, pessimistes, dans lesquelles l'existence humaine se trouvait condamnée à errer dans une vallée de larmes.

Dans cette perspective, les objets analysés dans cette recherche étaient les manifestations symboliques et discursives qui témoignent de cette religiosité populaire (les documents, les témoignages, les enquêtes, les interviews, etc.) depuis leurs racines européennes et médiévales, à travers l'intégration des éléments religieux des cultures indigènes et africaines, jusqu'à leurs formes actuelles qui sont par ailleurs toujours présentes et vivantes dans la région « Nordeste » du Brésil. Au départ, ces manifestations vont à l'encontre des pratiques enseignées et imposées strictement, voire même de façon absolue, aux prêtres et deviennent des formes quelque peu syncrétiques et hybrides, par exemple les pèlerinages, les neuvaines, les prières populaires, qui possèdent des éléments de la liturgie officielle, mais qui, en même temps, s'en éloignent. Cet aspect

conflictuel peut être attesté dans les phrases prononcées dans les bénédictions et les prières pour la guérison¹.

Les phénomènes religieux populaires ont toujours été considérés comme étant le fruit de l'erreur ou d'une approche hérétique à la doctrine enseignée dans les catéchismes de la foi. C'est ainsi que l'on considère les pèlerinages du Père Cícero de la ville de Juazeiro, même si ce phénomène n'arrête pas de se propager. En effet, ce qui était auparavant une question purement religieuse est devenu aujourd'hui une question académique qui fait l'objet d'étude de plusieurs projets de recherche dans le cadre d'études de maîtrise et de doctorat, non seulement au Brésil, mais aussi à l'international (GUIMARÃES, Ana Teresa Ir. DUMOULIN, Annette Ir. 1983 ; CAVA. Ralph Della. 1975).

En ce sens, on entreprend d'autres lignes de recherche sur ce thème dans le cadre des sciences de la religion et des études sur le langage et le discours, au Brésil et en Europe, qui se penchent sur les cas où l'on trouverait l'interférence et l'héritage des structures mythiques et rituelles païennes provenant des religions anciennes, d'origines européennes, sur la mythologie chrétienne, révélant leur énorme influence sur le développement théologique du christianisme lui-même. Cet immense champ de recherche a mené le chercheur Eduardo Hoornaert (1973; 1974; 1981; 1990; 1997; 2013), résident au Brésil depuis longtemps, plus précisément dans la région « Nordeste », à porter un nouveau regard sur ce phénomène, un regard plus profond sur tout le processus historique des rencontres et des divergences qui, selon lui, ont abouti à la création du **christianisme moreno brésilien** (cf. 1990). Ce type de christianisme des caractéristiques bien particulières dues à la race et à la couleur de la peau des pratiquants et des interactions mystérieuses entre certains éléments, résultant dans la création des mythes, des rites et des prédications qui participent du large monde symbolique de la foi. Ainsi, comment l'imaginaire du christianisme médiéval européen aurait-il rencontré, divergé et se serait-il adapté à l'imaginaire des cultures amérindiennes et africaines, à travers les symboles, rites et pratiques retrouvés dans les terres de l'État d'Alagoas ? Principalement synchrétique, sans le contrôle officiel / réel de la hiérarchie épiscopale et subissant la pression du mouvement de "romanisation" de la foi chrétienne, le soi-disant « christianisme moreno » brésilien, aurait-il produit des résultats favorables ou défavorables à la perception des missionnaires et fidèles de la région du « sertão » d'Alagoas ? Malgré le fait

¹ Il a été nécessaire de retrouver des mythes et rites populaires, ainsi bien que les formes écrites des prières et bénédictions, datant d'il y a très longtemps, pour servir comme des exemples dans certaines analyses.

que ce phénomène est par définition très complexe et de ce fait très difficile à délimiter dans l'espace et dans le temps, notre champ de recherche comprend la région géographique de l'État d'Alagoas entre le XVI^e et le XX^e siècle², mais nos résultats n'excluent pas les effets que ces pratiques peuvent encore avoir aujourd'hui.

Dans ce travail de recherche, on a établi une trajectoire géographique des phénomènes étudiés en signalant des événements historiques importants et en analysant leurs conséquences culturelles pour notre objet d'étude, à savoir, le christianisme populaire. On a tracé un itinéraire décrivant l'évolution missionnaire du christianisme de son point de départ au littoral nord de l'État d'Alagoas jusqu'à son arrivée à la ville de Penedo³, d'où il s'est propagé dans la région géographique appelée « Zona da Mata », jusqu'à atteindre la région de grands « Sertões », en utilisant les voies fluviales du fleuve « São Francisco ». Au départ, les recherches se sont concentrées sur les débuts du christianisme en Alagoas, dont les missionnaires venaient de l'État de Pernambouc, qui à ce moment-là était la « capitania »⁴ à laquelle l'État d'Alagoas était relié. Les esclaves noirs, qui n'étaient pas de confession catholique, se voyaient imposer le christianisme, qu'ils ne pratiquaient pas malgré le fait que l'on connaissait déjà cette religion en Afrique. Cependant, cette imposition ne les a pas empêchés de pratiquer leurs religions d'origine africaine. En effet, l'Église témoignera de la création d'une religion syncrétique, une nouvelle forme de christianisme, car si les Noires pendant le jour pratiquaient le christianisme, le soir, dans ses habitations, appelées « senzalas », ils célébraient leurs rites au son de tambours, ce qu'on appelle traditionnellement le « batuque ». L'expansion des plantations de canne à sucre et ses usines de productions a aussi aidé l'expansion du christianisme dans ces régions, qui ont accueilli un grand nombre des missionnaires carmélites, franciscains e bénédictins.

Parmi les villes et villages dans ces régions, où l'on pratique la religiosité populaire de façon courante, on trouve la ville de Marechal Deodoro, qui était la capitale de la province d'Alagoas et dont l'organisation économique a aidé à la croissance de l'Église catholique dans cette région. On y peut trouver un grand nombre d'églises, ce qui démontre que la société de cette région

² Il est important de savoir que ce phénomène n'est pas exclusif à l'État d'Alagoas. Ainsi, dans certains moments, notre description du parcours historique des pratiques pourrait aborder des questions qui vont au-delà des frontières géographiques d'Alagoas, du « Nordeste » et, parfois, même du Brésil.

³ Ville de l'État d'Alagoas proche à l'embouchure du fleuve São Francisco et qui est un centre important pour la culture de l'État.

⁴ Remarque du traducteur : la « capitania » était la préfecture historique du temps de la colonie.

était bien nantie et efficace. Les confréries et ce que l'on appelle les Tiers-Ordres⁵ régulaient la vie religieuse d'une façon bien ordonnée à Marechal Deodoro et à Penedo.

Par ailleurs, dans ce projet de recherche, on s'intéressera au phénomène du syncrétisme religieux, car c'est lui l'élément le plus important dans de la création du christianisme moreno brésilien. Plusieurs chercheurs brésiliens et étrangers, par exemple Eduardo Hoornaert, Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Roger Bastide, entre autres, se sont intéressés à ce phénomène religieux, qui reste encore un défi pour ces chercheurs. En effet, c'est un phénomène qui les fascine en raison de sa formation particulière, composée des rencontres et des divergences, de la résistance et de la cohabitation et du mélange de cultures et religions, qui trouve à ces jours sa manifestation la plus spontanée dans la dynamique et l'expression de la religiosité populaire.

Évidemment, le syncrétisme n'est pas une donnée observable de façon simple, mais un processus socioculturel complexe. Au Brésil, les Noires ont perdu beaucoup de leurs références religieuses, mais ils les ont remplacées par une nouvelle source, probablement plus adéquate à la confrontation aux divers éléments étrangers auxquels ils ont dû faire face dans leur nouvelle vie. Toutefois, ce remplacement n'a pas effacé les traces d'identité de la religion d'origine, qui face aux changements a dû se refaire, en intégrant de nouvelles composantes pour aboutir à de nouvelles formes. Ce syncrétisme peut être aperçu de façon intense dans les services religieux, même si la valeur de son apport n'est pas toujours reconnue par les religieux et/ou beaucoup de chercheurs.

Notre objectif principal est d'analyser les pratiques symboliques de la foi dans les mythes, les rites et la prédication populaire présents dans la religiosité et leur permanence en Alagoas entre le XVIe et XXe siècle. Pour ce faire, il est nécessaire de :

- i) faire un survol des cadres théoriques sur la religiosité populaire ;
- ii) décrire les pratiques religieuses populaires pendant les périodes historiques d'implantation du christianisme, à savoir le cycle du littoral (*Ciclo Litorâneo*), le cycle de la «Zona da Mata» et le cycle «Sertanejo» en Alagoas ;
- iii) présenter la documentation sur les pratiques dévotionnelles (les neuvaines, les mythes, les rites funéraires, les promesses et les *ex-voto*) ; sur les pratiques

⁵ Les **confréries** étaient des groupes de religieux illustres qui se démarquaient en grande partie par la couleur de leur peau et qui étaient responsables de l'organisation des fêtes religieuses de leurs communautés ; les **Tiers-Ordres**, quant à eux, étaient composés des croyants chrétiens dirigés par les religieux (prêtres/ frères) appartenant aux Tiers-Ordres ou aux communautés religieuses.

pénitentielles (les pèlerinages, les processions, les autoflagellations et d'autres formes de sacrifices) ; et sur les pratiques curatives (les bénédictions, l'utilisation d'herbes, les rituels de guérison) ;

- iv) comparer ces pratiques religieuses catholiques avec les normes liturgiques officielles et ses prédications ;
- v) finalement, analyser les interviews ou les témoignages des croyants et des missionnaires en Alagoas.

Dans ce projet de recherche, il y a neuf chapitres. Le premier chapitre est l'introduction, dans lequel on présente les questions de recherche, l'objectif de la recherche et la méthodologie. Ensuite, les cinq chapitres subséquents décriront et mettront en contexte la scène religieuse en Alagoas ainsi bien que les pratiques et rites chrétiens. Dans ces chapitres, on défendra la position que la religiosité populaire s'articule avec efficacité et créativité; qu'elle naît avec la vie religieuse des croyants et s'y consolide; que cette religiosité est menée de l'avance par ses missionnaires formés par de divers héritages religieux d'origine européenne, professant le culte aux saints auxquels ils sont dévoués et suivant diverses théologies élaborées pendant le Moyen Âge. De plus, dans les chapitres sept et huit, on présentera l'analyse du discours des missionnaires et des croyants à partir des interviews. À ce moment, on identifiera et comparera le discours populaire et hybride de la religiosité populaire avec le discours officiel et validé par l'Église. Finalement, dans le dernier chapitre, on présentera les remarques finales sur l'étude.

La méthodologie utilisée pour développer ce travail était l'examen de la documentation des cadres théoriques qui étudient la religiosité populaire et la recherche documentaire dans la collection de l'Institut historique et géographique de l'état d'Alagoas, dans la Bibliothèque du Musée Theo Brandão et dans les archives paroissiales. Ces démarches ont généré des données et des confrontations de la représentation de ces discours dans l'analyse des interviews menés sur le terrain dans les « ranchs » et les fermes, dans les communautés des Marrons et dans les communautés autochtones, et auprès des groupes de croyants⁶, parmi lesquels nous pouvons encore retrouver les pratiques religieuses populaires. De plus, on a aussi décrit l'histoire orale de certaines pratiques religieuses comme le chant des femmes connues comme les « *incelências* », ou

⁶ Particulièrement des croyants résidant dans la ville de Belo Monte dans le «sertão» d'Alagoas, plus spécifiquement, dans le village de Barra do Ipanema, aux marges du fleuve São Francisco.

des femmes guérisseuses connues comme les « benzedeiros », et des pratiques dévotionnelles dans de petites communautés dans l'État d'Alagoas.

Pour être capable de décrire des actes de langage, caractérisés par leur complexité et leur ampleur, il faut comprendre les conditions dans lesquelles des énoncés concrets et spécifiques ont été proférés ainsi que les restrictions imposées par les circonstances dans lesquelles ils ont été proférés. Notre objectif dans ce travail de recherche est d'identifier et analyser, dans la mesure du possible, les éléments composant la religiosité populaire tout en démarquant le rôle du phénomène qui est à l'origine de la formation de la foi catholique au Brésil, à savoir le syncrétisme. Ainsi, même si nous ne compromettons pas à réaliser des analyses exhaustives de toutes les dimensions impliquant les pratiques religieuses et les divers exemples présentés dans ce travail de recherche, notre objectif est de partager avec nos collègues et chercheurs d'autres domaines de recherche, certaines considérations qui nous permettent de comprendre la pratique discursive religieuse en tant que phénomène complexe, composé de différentes dimensions, dont l'analyse est essentielle pour le décrire et comprendre.

2. Le christianisme arrive en Alagoas

La colonisation de la région appelée les « Alagoas » a débuté pendant la deuxième moitié du XVII^e siècle. À ce moment, le territoire des « Alagoas » appartenait à l'unité administrative du gouvernement colonial appelée la « capitania » de Pernambouc, dont le premier gouverneur était Duarte Coelho Pereira. L'histoire de la colonisation a été remplie de violence. D'abord, on a massacré la tribu des Caetés pour ensuite en réduire en esclavage les survivants : des centaines de milliers d'Amérindiens qui habitaient dans la région. Au Brésil, deux acteurs ont construit la façon de penser et de vivre la religion : (a) *l'Institution officielle*, qui a construit les églises, les cathédrales, les couvents et les monastères et (b) *la dévotion populaire*, qui a construit un grand nombre de sanctuaires, parmi lesquels on compte des oratoires domestiques ainsi que les grands centres de pèlerinage comme la « Vila Franciscana », située entre les villes de « Paulo Jacinto » et « Quebrangulo ».

Plusieurs groupes différents de missionnaires ont amené le christianisme à tous les coins du pays à des moments historiques différents. Parmi les missionnaires envoyés à toutes les régions du pays⁷, on comptait des jésuites, des franciscains, des bénédictins, des carmélites et des oratoriens. Il y avait aussi un très grand nombre de bienheureux guérisseurs. Les laïcs s'organisaient au sein de l'Église dans les confréries, les fraternités et les Tiers-Ordres, qui étaient des formes d'associations héritées des traditions religieuses portugaises. L'organisation des fraternités répétait la division des classes de la société. Aujourd'hui, on reconnaît que les pratiques dévotionnelles de ces fraternités, sous la forme de neuvaines et des prières, remplissaient plutôt un besoin de l'âme populaire que celui des sacrements. C'est pour cette raison que les confréries encourageaient la dévotion à leurs saints protecteurs et saintes protectrices, dont les fêtes étaient largement célébrées et se revêtaient d'une grande splendeur.

À part les objectifs idéologiques et économiques, la colonisation portugaise avait aussi un caractère religieux ; les Portugais menaient en quelque sorte une croisade catholique. En ce moment, les nations chrétiennes faisaient la guerre contre les nations non chrétiennes, en d'autres termes les nations hérétiques, de façon à éteindre les frontières de la chrétienté. La couronne portugaise avait reçu du pape la mission de promouvoir l'organisation de l'Église dans

⁷ Dans plusieurs régions, ce seront les ermites qui s'occuperont de l'organisation des sanctuaires.

les terres découvertes à travers le droit de patronage, selon lequel les monarques portugais exerçaient le gouvernement religieux et moral partout dans le royaume et dans les colonies. Toutefois, au Brésil, l'influence politique et religieuse de Rome était négligeable. En effet, cette absence d'un clergé séculier et régulier était un facteur essentiel au développement d'un catholicisme brésilien rempli de caractéristiques bien particulières. En fait, ce n'est qu'à la fin du XIXe siècle que les décisions prises par le Concile de Trente au XVIe siècle ont été appliquées au Brésil.

Le peuplement de la région de l'État d'Alagoas était motivé principalement par des raisons économiques. C'est la fertilité des terres qui déterminera l'implantation de la culture de la canne à sucre et son respectif mode de production et d'occupation sociale. Le christianisme en Alagoas naîtra dans les usines à sucre, appuyé par les seigneurs de confession catholique qui forceront d'abord leurs esclaves à se convertir et par la suite tous les autres habitants de la région.

Avant le début de la colonisation portugaise, les Français se livraient à l'extraction du bois-brésil à Marechal Deodoro, qui a été suivie par le massacre des Indiens des tribus Caetés et Tabajaras. Cependant, dès le début de la colonisation portugaise, c'est la canne à sucre qui dominera les champs en Alagoas et qui sera plus tard suivie par l'élevage de bétail bovin. En termes économiques, on dit que c'est le début de la civilisation du sucre, représentée par les maîtres d'esclaves, leurs manoirs (*casas-grandes*) et les «senzalas», terme par lequel on se référait aux logements des esclaves. En termes de religion, l'expansion religieuse sera marquée par la construction au départ de petites chapelles et par la suite des couvents, ainsi que la création des fraternités et des confréries. C'est dans les couvents religieux que l'on trouve les débuts de la littérature et de l'art populaire. La culture deviendra colorée, animée, variée, remplie de manifestations et de fêtes populaires qui animeront la vie et la fantaisie des habitants. Par exemple, les franciscains ont bâti un couvent d'architecture typique au XVIIIe siècle, où l'on donnait des cours de grammaire, latin, français et philosophie ouverts au grand public. Par ailleurs, il faut mentionner l'apport des ateliers d'enseignement d'art, peinture, sculpture, architecture et orfèvrerie dirigés par des frères qu'on appelait les frères-maîtres (Méro, 1995, p. 37 e 38).

Dans les usines à sucre, on trouvera la « casa-grande », le manoir où résidait le seigneur de la plantation, la « senzala », les habitations où les esclaves dormaient la nuit et aussi la chapelle, qui était le symbole de la religion du colonisateur portugais. Les usines très riches avaient leur propre aumônier. Par ailleurs, le trafic d'esclaves africains a été un de plus rentables

commerces pour la bourgeoisie européenne. Cependant, les Noirs ne se résignaient pas pacifiquement à l'esclavage. Le mythe du Noir docile et résigné est faux ; le Noir soumis était une rarissime exception. Les esclaves se battaient courageusement contre leurs maîtres. Cette résistance se manifestait concrètement dans les combats, les fuites, la construction des communautés des Marrons, la pratique du « banzo » (grève de la faim), les suicides et la prévention de reproduction. Dans les communautés des Marrons, les Noires essayaient de reconstruire la vie qu'ils avaient en Afrique⁸, comme c'était le cas de la communauté de Palmares, la plus célèbre communauté marron, dirigée par leur héros, Zumbi, construite à la fin du XVIe siècle et détruite au début du XVIIe siècle.

Les Tiers-Ordres étaient reliés aux grands ordres religieux catholiques, particulièrement les ordres franciscains et carmélites. Selon Queiroz, malgré le fait qu'ils étaient originés de la religion officielle, ces Tiers-Ordre n'avaient pas une organisation cléricale. En effet, leur organisation était largement occupée par des laïcs, tandis que les frères s'occupaient principalement de leur côté spirituel⁹.

Par ailleurs, en dehors du contrôle officiel de la religion, on verra apparaître les ermites : des hommes et des femmes qui répondaient à l'appel de l'évangile, renonçaient les biens du monde et se consacraient à la prière. Ces ermites étaient des pèlerins et mendiants ; ils construisaient des chapelles ou rénovaient des temples en ruines. Ces endroits devenaient des centres de pèlerinage, où l'on pratiquait la piété. Les ermites étaient très proches des communautés ; ils consolaient les pauvres, les malades et les marginalisés. En Alagoas, on a retrouvé des indices historiques de leur présence dans les municipalités de Santa Luzia do Norte, dans la «Vila Franciscano», située entre les villages de Paulo Jacinto et de Quebrangulo, ainsi bien que dans la région des « sertões », dans laquelle se trouve la ville de Água Branca où vivaient un groupe de bienheureux et bienheureuses.

Les funérailles suivaient un rite spécifique qui effrayait les chroniqueurs de l'époque. Le recours à les guérisseurs et les femmes guérisseuses, appelées les « benzedeiras » est

⁸ Il est difficile d'identifier la provenance des Noirs qui ont été envoyés en Alagoas. Ils sont probablement venus de l'Angola, du Congo et du Mozambique.

⁹ Voici comment les Tiers-Ordres se constituaient : l'ordre franciscain accueillait les professions libérales, les intellectuels et les artistes ; celui des carmélites accueillait les riches commerçants et fermiers. L'église de « N. S. do Amparo dos Homens Pardos » était une simple chapelle en 1683. Le bâtiment actuel de cette église date 1757. L'église de « N. S. do Rosário » a été bâtie en 1717 et l'église « Senhor Bom Jesus do Bonfim » de l'arrondissement de Taperaguá, le 30 avril 1735, à la ville de Marechal Deodoro.

encore aujourd'hui très fréquent. De plus, on fait encore appel à un grand nombre de bénédictions pour la protection contre toute sorte de circonstances et de malheurs de la vie. Les cimetières sont des espaces religieux, au départ construit par l'Église et par la suite construit avec l'aide des missionnaires et de la population. Les cimetières et leurs fossoyeurs étaient les gardiens de l'histoire de la communauté à des moments donnés de la vie des communautés de la région « Nordeste ». Parmi ces fossoyeurs, il y avait les femmes qui aidaient à la préparation du corps des défunts, en les habillant, en pleurant et en chantant. Celles-ci étaient appelées les « *carpideiras* » ou chanteuses des « *incelências* ». Ce type de rite est spécifique à un catholicisme populaire qui s'éloigne beaucoup du rite officiel, mais qui est une pratique dévotionnelle qui perdure dans cette région.

Il y avait des groupes de femmes spécialisées dans des circonstances précises. Par exemple, il y en avait celles spécialisées dans des cas de maladie grave, pour les malades qui étaient sur le point de mourir. Dans ces cas, elles chantaient une bénédiction (*bendito*) pour aider le moribond à laisser le monde des vivants et mourir en paix :

Pecadô repara
 « Fais attention, pécheur »
 Que há de morrê,
 « Tu mourras certainement »
 Chama por Jesus
 « Tourne-toi vers Jésus »
 Que Ele há de valê.
 « Qu'il te sauvera »

Les femmes qui aidaient quelqu'un à mourir avaient un rôle très important dans la communauté. La dynamique énonciative des bénédictions démontre clairement le caractère allocutif de la pratique funèbre : face au malheur de la mort certaine (*pecadô repara... chama por Jesus que há de morre*), on suggère qu'on se tourne vers Jésus pour qu'on puisse être sauvé. L'énonciateur, les femmes, se présente comme celui qui a de l'expérience face à la mort et qui peut ainsi offrir au récepteur, le moribond, le conseil adéquat face au résultat final (– *há de morrê*) pour qu'il puisse entrer dans le royaume spirituel (– *ele* (Jésus) *há de valê*).

Un autre exemple de spécialisation de ces femmes fossoyeuses était celles spécialisées en entourer les défunts du linceul. En ce moment, elles chantaient la bénédiction suivante :

“Veste esta mortalha
 « Entoure-toi de ce linceul »
Quem mandô foi Deus;
 « C’est Dieu qui te l’a ordonné »
Quem mandô visti
 « Celle qui t’a ordonné de le porter »
Foi a Mãe de Deus”.
 « était la mère de Dieu »

“Amarre este cordão,
 « Attaches ce cordon autour de toi »
Quem mandô foi Deus;
 « C’est Dieu qui te l’a ordonné »
Quem mandô marrá
 « Celle qui t’a ordonné de l’attacher »
Foi a Mãe de Deus”.
 « était la mère de Dieu »

“Bota este capuz,
 « Portes ce capuchon »
Quem mandô foi Deus;
 « C’est Dieu qui te l’a ordonné »
Quem mandô butá
 « Celle qui t’a ordonné de le porter »
Foi a Mãe de Deus”.
 « était la mère de Dieu »

Le texte est poétique et chanté par un groupe, dont la prononciation est marquée par un fort accent régional. Sa structure est répétitive pour faciliter la participation de tous, résultant dans un chant qui ressemble à un mantra.

Le texte ci-dessus est censé reproduire la séquence d’actions qui accompagnent l’événement funèbre : le défunt est entouré du linceul, qui ressemble à une tunique, attaché par un cordon rappelant la façon dont saint Francis s’habillait. L’énonciateur affirme que c’est Dieu et la Mère du Christ qui commandent que le défunt soit habillé de cette façon. Le caractère allocutif des formes verbales «entoure-toi» (*veste*), «attaches» (*amarre*) et «portes» (*bota*), marque la position du récepteur, les femmes, de l’énoncé divin (– *Deus e Nossa Senhora* “*quem mandô visti... marrá... butá*”) en tant que l’instrument de l’action divine. La scène énonciative de cette bénédiction est

marquée par un énonciateur qui se réfère à la préparation du corps et de l'âme. L'énonciateur situe le rôle des récepteurs, les responsables de la préparation du corps et de l'âme, dans un temps et espace spécifique, à savoir les moments avant la mort, caractérisés par le rôle déictique du pronom démonstratif « ce » (*este*) et « cette » (*esta*) et de la présentation séquentielle des objets funèbres « ce linceul » (*esta mortalha*), « ce cordon » ce capuchon « *este capuz* ». Pendant les funérailles, deux groupes de femmes participaient de la scène : les « *carpideiras* », qui se plaçaient près de la tête du défunt, et les chanteuses de « *incelências* », qui se plaçaient près des pieds du défunt. Les « *carpideiras* » pleuraient et criaient leurs lamentations, tandis que les chanteuses de « *incelências* » chantaient leurs bénédictions. Tous ces éléments faisaient en sorte que les funérailles de ce temps étaient un divertissement pour les habitants de petites villes ou villages qui n'avaient pas d'accès à beaucoup d'autres options de loisirs.

Les fêtes de l'État d'Alagoas sont marquées par la religiosité. On fait installer des poteaux en face de l'église paroissiale pour annoncer que les festivités débutent. Les femmes commencent à faire leurs neuvaines et prières pendant neuf nuits consécutives jusqu'au jour de la procession avec la participation des fidèles et leur fervente dévotion. Pendant les fêtes, des éléments populaires et officiels s'intègrent pour ne faire qu'un événement. Dans les églises, les femmes âgées récitent le chapelet tandis qu'en dehors se déroulent les fêtes populaires avec leurs danses traditionnelles du folklore local, leur musique et leur joie. Tout cela se fait à l'honneur des saints catholiques.

Pendant ces événements, le sacré et le profane se mélangent dans un seul objectif : l'hommage au saint auquel on est dévoué. Dans les processions, les fidèles démontrent leur foi publiquement ; ils sont accompagnés des personnes qui marchent pieds nus, habillés en saints pour s'acquitter de leurs « promesses », ainsi rehaussant encore plus leurs liens communs de foi et dévotion.

Les grands pèlerinages conduisent de véritables foules aux grands sanctuaires. Il est intéressant de noter que la plupart des pèlerins dévoués au Père Cícero qui font le pèlerinage jusqu'à la ville de Juazeiro à l'État du Ceará sont des personnes originaires de l'État d'Alagoas. Les rituels religieux du pèlerin en tant que composante de la religiosité populaire sont aussi une caractéristique du christianisme moreno. Le voyage des pèlerins du Père Cícero, qui au départ se faisait à bord des

camions appelés «*pau de arara*»¹⁰, est maintenant réalisé en caravane d'autocars. Ils veulent tous arriver à Juazeiro pour réaliser des visites guidées, spécialement à l'endroit connu sous le nom de «*Horto*», lieu de pénitence où Père Cícero se retirait pour prier et méditer en silence.

Le phénomène des pèlerinages caractérisés par toutes les variations et richesses de la religiosité populaire a été facilement accepté par le Père Cícero. Cependant, ce même phénomène a été rechassé par l'Église qui a répudié les fidèles de façon contraire à l'évangile. Cette distance entre le peuple et l'Église a atteint un niveau impensable : le peuple a canonisé le Père Cícero, tandis que l'Église n'a toujours pas réussi à abandonner sa position dépassée.

La formation du catholicisme brésilien doit beaucoup aux missionnaires. Héritiers d'une religiosité remplie de pratiques dévotionnelles, qui les approchaient du peuple, ils étaient considérés comme des « saints missionnaires » que la population vénérât et en même temps craignait, et ce depuis le début de la colonisation jusqu'à la formation du syncrétisme religieux, créé par l'intégration des croyances africaines et autochtones au catholicisme.

Un des exemples de rejet et résistance à cette nouvelle forme de christianisme, qui pendant longtemps a causé la censure, les persécutions, l'emprisonnement et même la mort des croyants, a été le mouvement connu sous le nom de La Journée de la destruction de *Xangô* «*Dia do Quebra de Xangô*» en 1912. Les politiciens de l'époque ont ordonné la violente destruction de tous les endroits de culte des religions africaines dans l'État, appelés les « terreiros ». Malgré cela, le culte aux dieux africains n'a pas disparu : on a continué à les adorer en clandestinité. Aujourd'hui, les « terreiros » sont créées de façon courante et publique, avec leur liturgie, rythmes, mystères, frissons et superstitions populaires. Parmi les fêtes de la religion africaine, certaines célébrations, comme la fête de *Yemanjá*, célébrée le 8 décembre à la plage, sont devenues extrêmement populaires. Par ailleurs, cette fête trouve une contrepartie dans le syncrétisme religieux : la fête de la Notre-Dame de la Conception «*Nossa Senhora da Conceição*». Dans ce contexte, la dimension religieuse dépasse le propre syncrétisme. Le phénomène de « morénisation » est illustré lorsque l'on voit la statue d'une Notre-Dame blanche à l'allure européenne, mais dotée de gros seins et des courbes généreuses, telle une femme noire ou autochtone. De plus, cette célébration se départ d'une fête officielle, où l'on planifie les moindres

¹⁰ *Pau de arara* est le terme utilisé pour nommer un moyen de transport irrégulier encore retrouvé dans la région «Nordeste» du Brésil. Il se réfère à un camion adapté au transport de passagers qui remplace des autocars conventionnels.

détails que les fidèles sont censés observer rigoureusement, et devient une fête animée par les danses, remplie d'offrandes qui ne sont pas prévues dans les rites officiels. Cependant, ces deux versions de la même célébration ont un élément en commun : le respect et la dévotion aux saints. Il ne faut pas oublier non plus les fortes dimensions sociologiques et anthropologiques de ces célébrations que le chercheur Santana (2000, p. 146) explique dans son ouvrage «Festa à Vista» :

Sociologiquement, c'est une célébration populaire, au goût du peuple, sans qu'il y ait interférence ou dépendance directe de l'autorité ecclésiastique. Anthropologiquement, c'est la fête du peuple, sa forme de rêver et résister au quotidien irréversible marqué par les contradictions humaines.

Il est important aussi de constater que les besoins spirituels essentiels des populations coloniales n'étaient pas satisfaits de façon adéquate par l'Église et ses représentants officiels. Ainsi, les fidèles se tournaient vers les ermites, les bienheureux et bienheureuses, les faiseurs de miracles et les sanctuaires. En fait, ces fidèles, qui se considéraient comme impuissants face au pouvoir divin, mais qui y croyaient, cherchaient la certitude de la vie éternelle ou l'espoir d'une place au paradis. En effet, Del Priore démontre que l'angoisse éprouvée par ces classes sociales les menait fréquemment à rêver de l'utopie d'une meilleure existence. Pour lui, l'histoire religieuse du Brésil est l'histoire des pratiques et doctrines qui ont tissé les liens sociaux pendant le Brésil colonial (1994, p. 70).

Situé entre deux grands pôles culturels, à savoir les États de Pernambouc et Bahia, il est naturel que l'État d'Alagoas en ait subi l'influence culturelle telle que l'incorporation et adaptation subséquente de la culture *folk*. Parmi les manifestations de cette influence, on compte les fêtes de Noël. En fait, avant d'être intégré à la religion chrétienne, la fête de la naissance de Jésus était auparavant une fête païenne, aryenne ou prédruidique, à savoir la fête du solstice de l'hiver en Europe occidentale, ou encore la fête d'Osiris ou de Mitra célébrée au Proche-Orient. C'était le Pape Jules Ier, décédé en 377, qui a établi la date de naissance de Jésus pour essayer de substituer ces fêtes païennes à une fête chrétienne, ce qui est actuellement appelé par certains anthropologues le phénomène de réinterprétation. En Orient, cependant, cette fête est célébrée le 6 janvier, date de naissance d'Osiris, le Dieu Enfant égyptien. Saint Augustin considère que cette réinterprétation a été faite par les manichéens qui reprochaient aux chrétiens le fait de célébrer des fêtes païennes : «Nous célébrons cette journée non à l'honneur du Soleil, comme le font les infidèles, mais à l'honneur de Celui qui a créé le Soleil » “*Nós solenizamos este dia, não como os infiéis, por causa do sol, mas por causa daquele que fez o sol*” (2003, p.16).

Les fêtes de Noël avaient lieu normalement dans les places proches aux églises paroissiales, aux églises de quartier ou des villages. Parfois, elles pouvaient être célébrées même dans les zones commerciales, dans de grands espaces vacants ou au bout de rues. Autour de fêtes, on organisait les parcs de divertissements : les grandes roues, les carrousels, et les autres attractions. Les vendeurs de rue s'installaient pour vendre les boissons et les nourritures typiques de l'époque, on installait aussi les scènes pour les spectacles populaires. Dans la région « Nordeste » du Brésil, les fêtes de Noël débutaient le jour de Noël et finissaient le 6 janvier, le jour des Rois Mages, pendant ce temps, on ne travaillait pas dans le champ parce que c'était une période d'étiage. C'était un événement extrêmement important pour la religiosité populaire. Cependant, aujourd'hui, les jours des fêtes de saints patrons ont pris la relève : ils sont devenus très importants et populaires et ont une longue et complexe programmation.

Entre le jour de Noël et le 6 janvier, le jour des Rois Mages, des processions dont l'organisation s'inspire dans l'histoire des Rois Mages ont lieu partout dans le pays. Suivant la tradition catholique qui veut que les Rois Mages aient fait un pèlerinage jusqu'à la crèche du Christ, les foules de fidèles défilent dans les rues, en chantant et en dansant, et s'arrêtent un peu partout pour rendre visite aux habitants. Les participants de la procession offrent aux habitants de la musique, des louanges, des bénédictions et des représentations dramatiques en échange de nourriture et de boisson. Ici, les célébrations de Noël et leur liturgie sont menées par le peuple, à sa façon, pour rendre hommage à l'Enfant Dieu. Le catholicisme « se morénise » ; c'est à dire, tout en gardant le contenu religieux des célébrations, le peuple modifie les rites en y intégrant plusieurs éléments différents. En d'autres termes, le peuple protège et révèle leur imaginaire populaire à travers leur dignité religieuse. En effet, selon Barroso :

« Il y a un roi dans chaque petit fermier, chaque charretier, chaque bricoleur. Dans les jeux de rôle, ils se transforment et intègrent le monde des merveilles ». *“Há um rei dentro de cada roceiro, cada carroceiro, cada biscateiro. Na brincadeira, eles se encantam e entram na dimensão do maravilhoso”*, (in PESCIOTTA, 2013, p.29).

À caractère à moitié religieux et à moitié profane, cette manifestation se fait selon un rite de louange, de salutation, rempli de plaisanteries et humour. Les participants du « Reisado », comme l'on appelle cette célébration au « Nordeste », font tout ce qu'ils peuvent pour créer des décorations ; ils créent la plus grande quantité possible d'accessoires colorés avec des cordons, des miroirs, etc.

Selon le folkloriste Oswaldo Barroso :

«La création des personnages par les participants est née du désenchantement qui fait en sorte que les hommes et femmes simples trouvent à l'intérieur d'eux-mêmes des personnages royaux cachés tels que des rois et des reines, des saints et des guerriers. » *A incorporação das figuras pelos brincantes se dá por um processo de desencantamento, que faz com que homens e mulheres simples, do povo trabalhador, tirem de si figuras de reis e rainhas, santos e guerreiros, que trazem ocultas* (in PESCIOTTA, 2013, p. 28).

Le format esthétique du « Reisado » n'a pas changé depuis des siècles ; c'est une tradition héritée d'une génération à l'autre depuis le temps de la colonie quand elle est arrivée au Brésil. Cependant, les couronnes, la forme des chapeaux, la façon d'adornier les vêtements, les couleurs des tissus, le matériel des masques, les porte-drapeaux, tout cela peut varier selon la capacité créative des participants. On peut même trouver des chapeaux très extravagants à la forme d'église ou de chapelle, ce qui révèle l'origine religieuse de cette manifestation (PESCIOTTA, 2013, p. 30).

Les manifestations possèdent une structure d'autorité puisqu'elles ont un « Maître », très respecté dans ce rite. Les vêtements sont inspirés d'un temps passé, rappelant la Grèce antique ou l'Empire romain. Les participants s'habillent en jupons et en vestes qui donnent aux participants l'allure des habitants d'un temps lointain et de terres lointaines, même si les couleurs et les accessoires sont bien brésiliens.

En ce moment, l'Église catholique tolérât l'existence de ces manifestations externes et profanes aux côtés des cultes catholiques traditionnels, comme c'était le cas au Portugal, où les fidèles organisaient des pèlerinages et des fêtes de quartiers. Des orchestres à des instruments rustiques, tels que les cymbales et les tambours, étaient connues sous le nom de « Chauffe-Femmes » à la ville de Maceió et se présentaient dans les quartiers populaires et les banlieues. Ces orchestres jouaient aux rodéos, aux communautés marronnes et aux enchères. On suggère que c'est un militaire appelé *Major Bonifácio*, du quartier de Bebedouro, de la ville de Maceió, qui a surnommé ce type de groupe musical « Chauffe-Femme » parce que, dans les événements où ces groupes musicaux normalement jouaient, on privilégiait les rythmes et danses sensuelles tels que les *tangos* et les *xotes* et, effectivement, ces événements comptaient avec la participation des femmes.

L'événement historique initial du Cycle missionnaire¹¹ du littoral en Alagoas est la création de la mission de *Porto de Pedras*, fondée par les prêtres franciscains de la mission de *Custódia de Santo Antônio do Brasil*, située au Pernambouc vers l'année de 1596, sous le commandement du Frère Antônio do Campo Maior. Les franciscains ont étendu leurs actions jusqu'au village de Santo Amaro, dans la ville de Pilar, où c'était le frère Manuel da Encarnação qui était responsable des activités catéchétiques. Les franciscains étaient aussi actifs dans le village de Santa Maria Madalena da Lagoa do Sul (à la ville de Marechal Deodoro), où ils ont bâti leur couvent. Pendant ce cycle d'évangélisation, des missionnaires carmélites et bénédictins menaient aussi des activités dans les peuplements de Nossa Senhora da Assunção do Rio Persinunga, dans la ville de Maragogi. Parmi ces missionnaires, on peut remarquer l'action de Frère Eusébio da Conceição et les missions aux hospices localisés à Santa Luzia do Norte, au sud d'Alagoas, et à la ville de Camaragibe. Toutefois, la présence de bénédictins est plus remarquable dans le village de São Bento, à Maragogi, où ils ont fondé une église et l'ermitage de São Bento, qui est malheureusement actuellement en ruines. Par la suite, les missionnaires sont allés à la ville de Penedo, qui était devenue la localisation géographique idéale à cause de son développement social, culturel et économique. Penedo connaîtra un essor religieux et artistique qui laissera des marques historiques dans la région.

Le cycle missionnaire du « Sertão » se développera au long du fleuve São Francisco. Pendant ce cycle, plusieurs ordres religieux participeront dans l'évangélisation : les jésuites, les franciscains, les capucins, les carmélites et les bénédictins. Les prêtres de la Compagnie de Jésus ont fondé le collège du Porto Real, au début du XVIIe siècle. Parmi les religieux de renom qui y ont travaillé, on retrouvera le Père Manuel Nunes, maître d'école, et le Père Manuel Domingues, infirmier. À part la fondation de ce collège, les jésuites ont fondé des missions chez les populations autochtones sur l'île de São Pedro, où vivait le Père Pedro Dias, à la ville de São Brás, où travaillait le Père João Solômio, et à Traipu, dans le village de Lagoa Comprida.

Après que les seigneurs des plantations de canne à sucre achetaient les esclaves noirs au littoral, ils leur faisaient tout de suite baptiser et leur donnaient un nom chrétien. Dans les usines à sucre, on apprenait aux Noirs les rudiments de la religion catholique. On faisait la catéchèse le

¹¹ Il y a deux cycles d'évangélisation en Alagoas : le Cycle du littoral et le Cycle du « Sertão ». Le premier cycle englobe les zones côtières de Porto de Pedras jusqu'à Penedo, et par la suite la région des forêts de la côte atlantique (*mata atlântica*). Ainsi, l'évangélisation accompagne la conquête et l'occupation des terres en Alagoas.

soir après le dîner, sur les terrasses de la maison du seigneur, et l'enseignement était livré par la femme du seigneur. Les esclaves étaient obligés à réciter le chapelet, assister à la messe et apprendre par cœur les mots du « credo », les commandements et les prières principales, sans toutefois comprendre véritablement ce qu'ils apprenaient.

Lors du contact du christianisme avec les Noirs, on voit naître le syncrétisme religieux. Les Noirs étaient catéchisés de façon superficielle et déconnectée de la vie quotidienne, ce qui a créé les conditions pour le mélange constant des idées catholiques avec les éléments des religions africaines primitives. Parmi les esclaves, on trouvait des images du Christ et de Notre-Dame, aux côtés des images des divinités africaines, des talismans et des amulettes (cf. BASTIDE, 1971 ; PEREIRA, 2004).

La chapelle était l'espace religieux de l'usine et le symbole de la religion du colonisateur portugais. Dans cet espace, on réalisait les baptêmes, les mariages, les neuvaines et les célébrations en général et, parfois, la chapelle servait de lieu d'enterrement pour la famille du seigneur. Dans le manoir du seigneur, appelé la « Casa-Grande » de l'usine, on maintenait des habitudes religieuses. On y trouvait l'oratoire de la famille. Les meubles de l'oratoire étaient faits en bois ouvragé et recouvert d'images sacrées, artistiques, face auquel la famille se prosternait en prière. On priait normalement avant d'aller au lit, au réveil et avant les repas. On observait la coutume de demander la bénédiction des parents et des aînés. Dans les logements des esclaves, les « senzalas », en secret, les esclaves continuaient à adorer leurs divinités comme ils le faisaient en Afrique. Lorsqu'on les découvrait à adorer leurs dieux, les esclaves essayaient de déguiser leurs divinités en les donnant les noms des saints catholiques. C'est celui le facteur principal du développement d'une religiosité différente dans les usines à sucres de celle prêchée officiellement par les prêtres et les missionnaires envoyés aux plantations de canne à sucre (DEL PRIORE, 1994 ; DUARTE, 2010 ; DIEGUES JUNIOR, 2006).

Les baptêmes, les mariages et les fêtes des saints patrons ou des saints plus populaires étaient célébrés avec beaucoup d'animation. On faisait baptiser les enfants pour qu'ils ne meurent pas, pour qu'ils ne tombent pas malades, pour protéger leurs âmes et pour les protéger contre la mauvaise chance. Au Brésil, on a créé la figure de la « marraine de présentation » pour substituer la femme du seigneur de la maison qui, pour des raisons d'hygiène, ne voulait pas porter les enfants des esclaves dans ses bras. (HOORNAERT, 1972, p. 101). La Semaine sainte était un événement unique en ce qui concerne la participation religieuse. Les esclaves étaient excusés de

leurs corvées du Jeudi saint jusqu'au Vendredi saint. Cependant, le Vendredi saint, les esclaves étaient obligés à jeûner ; si on leur permettait de manger, les esclaves ne mangeaient qu'une seule fois à midi. Pour honorer Jésus Christ, le seigneur de l'usine commandait qu'on renforce la portion de morue et des haricots faits à la noix de coco donnée aux esclaves.

L'Église devait se faire présente dans les usines à sucre puisqu'une grande partie de la population d'Alagoas y vivait à ce moment. De plus, cette présence était importante pour la catéchèse officielle. Selon Queiroz (1994 ; 1996), dans l'État d'Alagoas, plusieurs prêtres étaient aussi des propriétaires d'usine à sucre qu'ils avaient acquis par héritage ou par achat. C'est le cas du P. José de Barros Pimentel, P. Francisco Rodrigues Lima, P. Francisco de Assis Barbosa et P. Elói Brandão.

Dans les usines à sucre, les seigneurs régnaient absolus. D'un autre côté, dans les «senzalas», les esclaves réalisaient leurs cultes religieux d'origine africaine, jouaient au tambour et se parlaient entre eux sur leurs souvenirs d'Afrique, leurs rêves de liberté et leurs plans pour fuir la plantation. Dans cet espace, petit et caché, ils faisaient ce qu'ils pouvaient pour se défendre du règne du seigneur (RAMOS, 2004).

Dans les usines riches, il y avait toujours un prêtre résident qui jouait le rôle de chapelain. Sa fonction était généralement d'enseigner les enfants du seigneur, de célébrer la messe, diriger les prières dans la chapelle de l'usine et aussi de catéchiser les esclaves. Puisqu'ils vivaient avec la famille du seigneur et mangeaient à sa table, ces prêtres n'osaient pas défendre les esclaves.

La religion était aussi conduite de façon indépendante ; chaque usine faisait sa propre catéchèse, avait ses propres cultes, prières et coutumes avec l'approbation du seigneur. Quelques usines recrutaient leur propre prêtre ou attendaient qu'un prêtre passe par la région pour le recruter. Au Brésil colonial, le pouvoir officiel était presque absent et n'interférait pas beaucoup dans la vie quotidienne. Cette liberté a certainement renforcé le développement de la religion populaire. Les seigneurs des plantations répétaient les enseignements du catholicisme décadent qu'ils avaient reçu en Europe. Puis, en arrivant au Brésil, ces enseignements subissaient des changements qui, à la fin, ont abouti dans la création du christianisme « moreno ». Comparativement au roi, qui était le chef de l'Église portugaise, le seigneur était le véritable chef religieux. Le chapelain était complètement soumis au seigneur et rien ne se passait à l'intérieur de sa propriété sans son approbation (DIEGUES JUNIOR, 2006).

Par son isolement, le catholicisme dans les usines a subi très peu d'influence de véritables missionnaires. La religion qui y était enseignée et pratiquée était celle qui convenait au seigneur et était transmise par le chapelain, par les contremaîtres, par les femmes des seigneurs qui étaient les maîtresses de la « Casa Grande ». Parfois, on voyait passer par les usines les curés des paroisses ou des missionnaires itinérants, mais ceux-ci n'y restait que pour de courtes visites ou pour faire de courts sermons et ils étaient aussi soumis à la volonté des seigneurs qui les logeaient et nourrissaient. Selon Rezende (1980, p.72), aucun prêtre n'osait entrer dans une usine sans la permission du seigneur.

Évidemment, les seigneurs d'usine ne prêchaient pas l'évangile de fraternité et justice puisqu'ils vivaient de l'exploitation de pauvres esclaves et ce type d'évangile allait à l'encontre de leurs intérêts. Ainsi, les pratiques religieuses dans les usines se résumaient dans les fêtes religieuses, les prières, la messe, les sacrements et la dévotion aux saints. La religiosité populaire se développera suivant ce modèle rempli de pratiques dévotionnelles et des superstitions.

Les esclaves étaient baptisés de force même avant d'arriver à l'usine. Dans l'usine, ils étaient forcés à se comporter comme des catholiques. Ils devaient assister à la messe dans la chapelle et se confesser aux jours réservés pour la confession. On n'était pas intéressé à ce qu'ils acceptent véritablement Jésus Christ par la foi ; on voulait plutôt qu'ils se comportent en public comme s'ils étaient chrétiens. Pour les esclaves, l'Église, représentée par le catéchiste et le prêtre, faisait partie du système qui les dominait (HOORNAERT, 1990). Leur catéchèse en général se résumait à les faire mémoriser les prières et les commandements de Dieu et de l'Église. Par ailleurs, les prêtres et les contremaîtres leur disaient qu'ils devaient se réjouir d'être des esclaves d'un chrétien, le seigneur de l'usine, parce qu'ils pourraient ainsi être sauvés. On voulait leur faire croire que c'était la volonté divine qu'ils deviennent esclaves pour qu'ils puissent avoir l'occasion de bénéficier de la vie éternelle. Ainsi, peu à peu, cette idée que la providence divine est toujours du côté des riches et que la pauvreté et l'oppression sont le sort des moins fortunés s'est développée. De cette façon, la pauvreté et la misère ont commencé à être considérées comme étant le résultat de la volonté de Dieu.

Selon Rezende (1980), on n'enseignait pas aux esclaves la fraternité, la lutte pour la justice et la liberté, ni l'espoir, ni la foi. À la place, on enseignait aux esclaves que les plus grandes vertus chrétiennes étaient l'obéissance, l'humilité et la soumission à la volonté du propriétaire parce que cela était la volonté de Dieu.

Voici un passage du sermon de P. Vieira aux esclaves, rapporté par Rezende :

Il n'y a pas de travail ni de vie plus similaire à celle de la Croix et de la Passion du Christ que le travail et la vie que vous avez dans une de ces usines. Vous êtes bien fortunés si vous réalisez la bonne fortune de vos vies... Dans ces usines, vous êtes comme le Christ crucifié parce que vous souffrez comme, Lui, il a souffert... Les menottes, les prisons, les fouets, les plaies, les insultes, vous subissez ce que, Lui, il a subi et, si vous êtes patients, vous aussi mériterez le martyre.

Não há trabalho nem gênero de vida no mundo mais parecido à Cruz e Paixão de Cristo que o vosso em um desses engenhos. Bem aventurados vós se souberdes conhecer a fortuna do vosso estado... Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado, porque padeceis em um modo muito semelhante ao que o mesmo Senhor padeceu... Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isso se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio (1980, p. 73).

Les paroles du P. Antônio Vieira dirigées aux esclaves noirs étaient différentes de celles dirigées aux autochtones : *vous êtes comme le Christ crucifié*. La souffrance ne signifiait pas la lutte pour la liberté. Au contraire, on enseignait la conformité religieuse : *Les menottes, les prisons, les fouets, les plaies, les insultes, vous subissez ce que, Lui, il a subi et, si vous êtes patients, vous aussi mériterez le martyre*. Vieira conclut son sermon avec les paroles suivantes : « Lorsque vous servez vos maîtres, ne les servez pas comme vous serviez un homme, mais faites-le comme si vous serviez Dieu » (*Quando servir aos vossos senhores, não sirvais como quem serve a homens, senão como quem serve a Deus*). Ainsi, il défendait théologiquement l'esclavage pour les esclaves. Les théologiens parlaient en nom de Dieu, en tant que leurs représentants légitimes. Cependant, leurs paroles étaient marquées par l'idéologie qui défendait les intérêts de leurs pays d'origine, le Portugal, et de la compagnie qui leur permettait d'aller évangéliser les autochtones. Être chrétien dans les mots du colonisateur ne voulait pas dire qu'on devrait lutter pour un meilleur monde, dans lequel l'évangile serait la loi, mais ça voulait dire qu'il fallait que l'on se conforme à notre sort d'esclave et à notre souffrance pour obtenir notre place au ciel. La souffrance et les injustices étaient présentées comme étant la volonté de Dieu (AZEVEDO, 1995 ; AZZI, 1994 ; DEL PRIORE, 1994 ; PEREIRA, 2004).

Finalement, l'Église aux premiers siècles de la colonisation au Brésil a aussi laissé comme héritage la foi chrétienne qui est véritablement pratiquée par plusieurs Brésiliens. Historiquement, certains croyants se sont rassemblés dans des groupes qui réagissaient contre les structures injustes de la société en essayant de bâtir un projet de vie utopique. Par exemple, au « Nordeste », on pourrait mentionner le travail d'Antônio Conselheiro, du P. Cícero de la ville de Juazeiro, du Bienheureux José Lourenço, ou le P. Ibiapina. Les principes de l'évangile de Jésus,

malgré leur forme de transmission, guidée par la domination du colonisateur, ont su réveiller un mouvement de résistance historique responsable de la création de la riche religiosité populaire qui, à travers les processus de dialogue et négociation, a abouti dans la formation du **christianisme moreno brésilien** (HOORNAERT, 1990).

3. Le christianisme « moreno » : ses caractéristiques, son importance et ses manifestations dans la religiosité populaire

3.1. Les villes de Marechal Deodoro et Penedo : des endroits importants pour la religiosité populaire

Marechal Deodoro est connue comme le « sanctuaire de l'art colonial » et c'est une ville très réputée dans l'État d'Alagoas. De plus, c'est après le voyage de Duarte Coelho de Albuquerque, le deuxième gouverneur de la « capitania » de Pernambouc, en 1560, jusqu'à l'embouchure du fleuve São Francisco, où est située la ville de Penedo, que l'on peut dire que la colonisation de l'État a réellement débuté.

Aujourd'hui, on se demande comment il était possible qu'un simple village à l'intérieur d'une structure coloniale, dans un coin lointain de l'État d'Alagoas, sans aucun pouvoir politique ou des ressources matérielles, ait pu être à l'origine de tant de progrès. En effet, dans le village de Santa Maria Madalena da Lagoa do Sul, qui est une allusion au Lac Manguaba qui borde la région, on a bâti plus ou moins 10 églises, qui sont presque toutes actuellement abandonnées, mais dont les ruines ont survécu au temps. Le patrimoine culturel et artistique de la région témoigne du développement et des réalisations d'un peuple. D'un côté, la production artistique peut paraître superflue. D'un autre côté, l'existence de la production artistique démontre que l'on a surmonté les besoins de base pour qu'on puisse se préoccuper à apprécier les arts, qui sont dans ce cas de nature religieuse. Selon Méro (1995), il y a trois raisons qui peuvent expliquer cette grandeur artistique au village de Santa Maria Madalena :

- i) C'est un village côtier localisé dans un endroit sécuritaire ;
- ii) La foi chrétienne était l'instrument d'un processus colonisateur¹² missionnaire, puisque dans cette région habitait la tribu d'Indiens Caetés, qui était par la suite envahie et déplacée par la tribu des Tupinambás ;

¹² Duarte Coelho avait demandé aux colons de contester la possession des terres par les populations autochtones, ce qui a été fait avec l'appui de l'Église, qui avait comme objectif la catéchisation de ces peuples. Dans le processus de catéchèse, le concept de l'apaisement et domination des autochtones était implicite.

- iii) Finalement, les seigneurs des usines à sucre ont collaboré à la construction de ces églises en raison de leur dévotion chrétienne.

Évidemment, la condition économique favorable en raison de l'industrie de la canne à sucre a contribué largement à la construction d'églises riches et ornées et à la confection de belles images de saints. Il est encore aujourd'hui possible de trouver dans les églises de Marechal Deodoro des images de Notre Dame richement habillée et ornée des bijoux offerts en dons aux églises par les femmes des seigneurs d'usine.

On ne connaît pas la date exacte de fondation de la commune de Marechal Deodoro. On croit que cette commune fut fondée entre les années 1616 et 1623. Lors de l'invasion des Hollandais, ce peuplement existait déjà, mais portait le nom de « Nossa Senhora da Conceição ». Ainsi, la fondation de cette commune a eu lieu au début du XVII^e siècle ; les documents archidiocésains attestent l'existence en 1739 d'une commune appelée commune d'Alagoa do Sul, dont l'église paroissiale, appelée « Nossa Senhora da Conceição », comptait 9 chapelles et 11 membres du clergé, et dont le vicaire était le Réverend Ignácio Rabelo Marinho (ALTAVILA, 1988 ; LEITE JUNIOR, 2000).

Le sommet de la célébration de la Semaine sainte était le Vendredi saint, malgré le fait que la liturgie chrétienne considère le dimanche de Pâques comme étant le sommet de la célébration. Au Portugal, on adornait les églises à l'aide de bannières pourpres et on faisait taire les cloches pour que l'on puisse entendre les crécelles. Depuis 1710, plusieurs églises faisant partie de l'archidiocèse de Primaz de Braga célèbrent les Quarante Heures (*Lausperene Quaresmal*) en décorant les églises de fleurs, de chandelles, de longs rideaux, ce qui s'oppose à l'austérité prônée par la liturgie pendant le carême (ELIADE, 1956 ; 1991). La descente de la croix par Jésus est l'un des moments importants de la cérémonie qui est suivie du sermon du « Seigneur Mort » (*Senhor Morto*). Dans l'imaginaire chrétien, la figure de la croix est très populaire parmi le peuple, puisqu'elle symbolise à la fois la vie, les sentiments, les souffrances, les douleurs et la mort. C'est dans la vie que la mort trouve normalement un sens et c'est dans la mort que l'on trouve le degré de compromis d'une vie et le sens de son existence. Jésus de Nazareth est en réalité un homme que pendant la Semaine sainte a fini sa vie comme le Sauveur. En présence de telles fortes émotions éprouvées par la population, il se peut qu'on puisse observer des réactions émotionnelles aussi fortes chez les fidèles en parfaite synchronie avec la souffrance de Jésus (COMBLIN, 1971).

Au Moyen Âge, entre les Ve et XVe siècles, on a développé des pratiques dévotionnelles inspirées de la souffrance du Christ. Cela s'explique en raison des temps difficiles auxquels la population faisait face en ce moment : les invasions barbares, le féodalisme et les maladies comme la peste noire, qui a causé la mort d'une grande partie de la population européenne. Ainsi, les missions auprès de la population mettaient l'accent sur le péché humain et l'acceptation des vérités éternelles nécessaires pour leur salut (NOGUEIRA, 1994, p. 101).

Au Brésil, le chroniqueur Pedro Paulino da Fonseca fait un registre de plusieurs fêtes religieuses de l'époque dans la ville de Marechal Deodoro, en attestant de la grandeur de son peuple et de l'orgueil de ses initiatives. Il y a dans la documentation un registre écrit par ce chroniqueur décrivant les répercussions de ces fêtes. En effet, selon lui, les célébrations étaient si populaires que les habitants de la ville louaient leurs demeures aux visiteurs qui venaient à Marechal Deodoro pour fêter la Semaine sainte (FONSECA, 1942, p. 186-192). Ces fêtes témoignent de la présence du christianisme «moreno». Cependant, pour Pedro Paulino, ces événements n'étaient que des fêtes religieuses catholiques. Les célébrations débutaient juste après le carnaval, avec la procession du mercredi des Cendres, qui était le moment où les chrétiens commenceraient leur processus de purification. Cette procession était organisée par le vénérable Tiers-Ordre de Saint-François, dont le siège était le couvent franciscain de « Santa Maria Madalena ». À la tête de la procession, on trouve une image de la Mort, grande et maigre, portant dans la main droite une faux et dans la main gauche une crécelle. On voyait aussi l'image d'un ange portant une bannière qui disait : « La brièveté de la vie ». De plus, il y avait l'image d'une femme pénitente portant « l'arbre de la pénitence », dont les branches sèches étaient ornées de chapelets, de petites images de saints, de petits livres de prières, etc. Ensuite, on voyait venir Adam et Ève, habillés en peaux de mouton et chassés du Paradis par un chérubin ayant dans les mains une épée de feu. Après, c'était la Croix et les armes séraphiques, flanquées par des anges, et les images représentant la confession, la contrition, la satisfaction, l'obéissance, le souvenir de la mort et le mépris des choses mondaines. Ainsi se passait cette cérémonie qui ressemblait à une pièce de théâtre et qui était complètement opposée à la liturgie officielle de l'Église. Cependant, l'objectif n'était pas seulement d'attirer la population pour voir «le spectacle» : en même temps, on les catéchisait en rappelant la population de la brièveté de la vie, des péchés et de leur punition, sous

la forme de l'épée de feu et de la mort, et de la pénitence, représentée par les chapelets, les prières et le salut, représenté par la croix flanquée par les anges¹³.

La liturgie catholique célébrait ainsi la Semaine sainte de façon à répondre aux conseils et règles officielles de l'Église. Pour ce faire, on faisait recours à tous les moyens pour rappeler les derniers événements de la vie de Jésus, sans écarter même l'utilisation de moyens théâtraux. Au Brésil, on avait l'intention de rappeler non seulement le passé, mais de faire en sorte que la population puisse vivre les mystères dans le présent. C'était le souvenir du passé qui faisait vivre à la population le mystère dans leurs vies actuelles. En revanche, l'Église médiévale ne faisait recours au théâtre, aux dessins et aux sculptures qu'à des fins didactiques pour renseigner une assistance analphabète. Ainsi, l'art de grands monastères et cathédrales continue à enseigner d'importantes leçons de foi chrétienne (WALTER, 2012). À l'intérieur, dans les églises, on célébrait la liturgie officielle, mais à l'extérieur, dans les fêtes organisées par les laïcs appartenant aux confréries, on se livrait à des façons libres et créatives pour rappeler les mystères de la Passion du Christ¹⁴.

Sans doute, l'un des objectifs des missions était de promouvoir la pratique de la pénitence par laquelle on se fait pardonner nos péchés, source de tous les maux sur la terre. Pour ce faire, les missionnaires offraient à la population des objets sacrés tels que les chapelets, les petites images de saints (*bentinhos*) et des livres de prières, qui, par la force de la foi, se transformaient dans des instruments magiques de salut.

Adam et Ève faisaient partie de la procession, puisqu'en raison de leur désobéissance, ils ont perdu le paradis et cela a causé toute sorte de malheurs pour leurs descendants. Naturellement, on ne pourrait pas oublier la croix, même si dans la procession elle était utilisée comme instrument de propagande des franciscains. Si plus tôt on avait mentionné la pénitence, maintenant il s'agit de dramatiser l'importance de la contrition, l'obéissance, le souvenir de la mort et le mépris des choses mondaines, comme il était écrit dans la «Mission abrégée» (*Missão Abreviada*), qui était le livre de chevet des missionnaires dans la région du «Nordeste».

¹³ Dans l'imaginaire religieux brésilien, depuis le temps de la colonie, la figure de la mort était souvent mentionnée en raison des souffrances, des maladies, de la peste et des guerres et des invasions fréquentes. La Mort est maigre, allusion directe aux maladies, violente, car elle porte dans sa main une faux et dans l'autre une crécelle, ce qui lui donne un aspect liturgique pendant le carême.

¹⁴ Encore aujourd'hui, les processions liturgiques intègrent des éléments du supplice de la mort, comme c'est le cas, par exemple, de la procession du Seigneur mort (*Procissão do Senhor Morto*).

Ces traditions religieuses et populaires sont le berceau de ce qu'on appellera le christianisme «moreno» et ses manifestations uniques et syncrétiques. Par la suite, on verra apparaître la «morénisation» de Notre Dame, des saints et du Christ, lui-même, avec la création du «Christ noir». Le texte intitulé «El Cristo negro», adapté de l'ouvrage «Portobelo Chronicles» écrit en espagnol, raconte l'histoire d'une fête religieuse, qui a lieu au Panama, organisée par les Noirs. Cette fête est célébrée tous les 21 octobre depuis l'an 1821. Tout comme au Panama le Christ devient noir, au Brésil, les Indiens, les Noirs et les mulâtres changeront le visage des saints catholiques pour qu'ils portent des traits ressemblant au peuple brésilien et les rites officiels assumeront des formes pleines de vie et riches en sentiments. La religion commence à acquérir des caractéristiques plus humaines.

Ensuite, on portait une bannière d'origine portugaise et d'inspiration mauresque sur laquelle on pouvait voir la sentence de mort des 23 Martyrs du Japon, accompagnée d'images d'instruments de torture. Ces images témoignaient de la peur typique des chrétiens de la péninsule ibérique. À côté des martyrs, on voyait venir deux anges qui portaient dans les mains la palme du martyr. L'un des anges, richement habillé, portait aussi une balance et une épée pour symboliser la justice divine. Tous les chrétiens devront faire face à la justice divine : le dicton populaire brésilien dit que «la justice peut tarder, mais elle se fera». En effet, la balance mesure le poids des péchés et l'épée représente la juste punition. Cette interprétation se base sur l'image de l'archange saint Michel.

Le Vendredi saint, en après-midi, on procédait à « la descente de la croix ». On commençait par un sermon, suivi de la « procession de l'enterrement », pendant laquelle le cercueil était précédé des Trois Maries (Marie Salomé, Marie Jacobé et Marie-Madeleine), accompagnées de soldats romains. Le chroniqueur Pedro Paulino ajoute :

De temps en temps, la procession s'arrêta et l'ange monta sur un escalier, en chantant d'une voix fine, tremblante et belle : «O VOS OMNES QUI TRANSITES PER VIAM ATTENDITE ET VIDETE : SI ET DOLOR SIMILES SICUT DOLOR MEUS». (1942, p.28).

De certa em certa distância, parava o préstito, e o Anjo Cantor trepando em uma escada apropriada entoava com voz fina e trêmula e afinada "O VOS OMNES QUI TRANSITES PER VIAM ATTENDITE ET VIDETE: SI EST DOLOR SIMILES SICUT DOLOR MEUS" (1942, p.28)¹⁵.

¹⁵ Vous tous qui passez par le chemin, soyez attentifs et regardez : y-a-t-il douleur comme la mienne ?

Lorsque la procession finissait, un prêtre de grande renommée faisait le « sermon des larmes » ou « sermon du Suaire ». Pedro Paulino mentionne le nom d'un certain Frère João, que ravissait l'auditoire à tel point que la foule fondait en larmes et leurs cris angoissés se faisaient entendre au loin. Hoornaert dit ceci à propos de ces sermons :

Pendant la plupart des prédications, on pleurait beaucoup, surtout au moment de la Passion. On pleurait tellement qu'à la fin, on ne pouvait plus parler ou pleurer : on tombait par terre, car on n'avait pas cessé de pleurer pendant trois heures et cela était le cas aussi pendant mon sermon du vendredi (1991, p.68).

Na maioria das pregações há muitas lágrimas principalmente na paixão. Foram tantas, que já não se podiam mais falar nem chorar e caíam, porque durante três horas nunca cessou o choro, e da mesma forma foi o sermão das sextas-feiras que lhes fiz (1991, p.68).

Pendant la nuit du Samedi saint, on procédait à un rite populaire, encore observé aujourd'hui. On accrochait des « Judas », des mannequins faits en tissu, à des poteaux partout dans la ville, ou on les plaçait sur les bancs de parcs. Ensuite, les enfants de la ville les battaient violemment pour symboliser la vengeance du peuple contre celui qui a livré Jésus à la mort. C'était ainsi le jugement populaire du traître. Avant le lynchage, on lisait « le testament de Judas », écrit sous forme de versets, satirisant des événements locaux et des habitants de la ville. Nous avons retrouvé l'un de ces « testaments » à la ville de « Chã Preta », près de la ville de Viçosa, en Alagoas, et nous l'analyserons plus tard dans ce travail.

3.1.1. Les fêtes de la Semaine sainte et « le testament de Judas » à Marechal Deodoro

En guise d'illustration de la pratique du « testament de Judas », on peut mentionner une histoire narrée par Mauro Teixeira de Vasconcelos, qui se passa le 2 avril de 1983 à la ville de « Chã Preta », qui avait auparavant déjà fait partie de la ville de Viçosa. Les enfants, les jeunes et même les adultes avaient fait un mannequin pour symboliser Judas l'Ischariote, celui qui a trahi Jésus. Ces mannequins sont faits pendant le Dimanche des Rameaux et, pendant le soir du Samedi saint jusqu'au Dimanche de Pâques, on les cherche partout dans la ville. C'est la fête dans les rues et dans les fermes près de la ville : la population cherche le Judas dans la cour arrière des maisons, dans les magasins, les coraux et dans les arbres. Normalement, accroché au mannequin, on trouvera aussi son « testament », où on listera « les cadeaux » laissés par le Judas à certaines personnes. En 1983, on a trouvé l'un de ces testaments accroché à un Judas à la ferme Vera Cruz ; ce testament a attiré l'attention de plusieurs personnes. Voici quelques passages de ce testament de Judas :

Le Judas est fini/ Le jour de sa mort est arrivé/ Il ne pourrait plus en profiter/ Pour lui, il n'y a plus de fêtes/ Il ne pourra plus trahir qui que ce soit/Par sa lâcheté.

O Judas vai se acabar/Chegou o seu triste dia / Não mais poderá gozar /Pra ele acabou a folia / Não mais poderá trair/ Usando de covardia.

Comme il n'a pas de papa ni de maman/ Il a dû laisser son testament/ Pour mes chers neveux/ Ainsi ma souffrance diminuera/ Car je ne l'ai pas fait notarié

Não tendo papai nem mamãe/ Precisou deixar testamento/ Para meus queridos sobrinhos/ Só assim o meu sofrimento/ Tornar-se-á muito pouco/ Já que não fiz juramento.

Je n'aime pas trop les prêtres/Car je suis sérieux/ Mais ici dans cette ville/ Il y en a deux qui sont très bons/ Ils sont sages et bien distingués/ Leurs noms sont Severino et Pero Teixeira

Não gosto muito de padre/ Pois não sou de brincadeira. /Mas aqui nesta cidade/Já tem dois, são de primeira/ São sabidos e bem distintos/ Severino e Pero Teixeira.

À l'ancien maire Audálio/ (je laisse) ma distillerie/ À Mme Margarida/ (je laisse) ma sagesse/ Pour qu'elle puisse le conseiller dans son administration.

Para o ex-Prefeito Audálio/ A minha destilaria/ Para dona Margarida/ A minha sabedoria/ Para ela orientar em sua diretoria.

À mon nouveau maire/Qui est arrivé tout en tremblant de peur/ (je laisse) mon coffre en cuivre/ Il ira bien/ (je lui laisse) aussi tout le lait de la ville/ On va peut être vouloir faire du fromage.

Para o meu Prefeito novo/ Que chegou batendo o queixo/Deixo meu cofre de cobre/ Com ele é tudo no eixo/ E todo o leite da cidade/ Talvez queiram fazer queijo.

À Goretti et Bem Hur/ Qui forment un beau couple/ Je veux leur laisser une voiture/ Ou une maison pour qu'ils y habitent/ Car la pauvre va en avoir besoin de se presser pour faire des études.

Para a Goretti e Bem Hur/ Que formam um belo par/ Quero deixar-lhes um carro/Ou uma casa para morar/ Pois a coitada precisa / Correr muito para estudar (VASCONCELOS, 2009, pp. 89 e 90).

La pratique de la création du mannequin de Judas révèle la volonté de se prendre à l'apôtre qui a trahi le Christ, mais aussi la dimension ludique de cette fête religieuse. On peut observer que, dans le texte, les personnages, qui sont de vrais habitants de la région, apparaissent tout au long du testament. On parle de « Père Severino et Teixeira », « l'ancien maire Audálio », « Mme Margarida », « le nouveau maire », entre autres. De plus, ces personnes sont appelées à venir recevoir du condamné à mort leurs héritages comme « sa distillerie », « sa sagesse », « son coffre en cuivre », etc.

Pendant qu'à l'église paroissiale, à 8 heures du matin, on commençait les cérémonies officielles, à la place principale de la ville, on attendait qu'on sonne les cloches qui annonçaient la résurrection de Jésus. En ce moment, tous les présents se souhaïtaient de joyeuses Pâques. Dans ce temps, les hommes avaient l'habitude d'acheter un nouveau costume pour porter le Dimanche de Pâques ; pour eux, le nouveau costume symbolisait qu'ils commençaient une nouvelle vie sans péchés.

Au moment de l'Alléluia, l'église se faisait heureuse ; on ouvrait ses portes et ses fenêtres et les fidèles s'enlaçaient. On jetait des fleurs du haut des tribunes, on laissait s'échapper des colombes avec des rubans colorés attachés à leurs pieds à l'intérieur de la chapelle principale et de la nef de l'église. Le chœur chantait solennellement le « *Gloria in excelsis Deo* », tandis qu'à l'extérieur de la chapelle, on entendait le bruit des feux d'artifice au milieu de la ville, exprimant la joie du peuple. Au souper de ce jour-là, les familles se réunissaient pour fêter et on mettait fin au jeûne qu'on faisait depuis la veille avec beaucoup de joie, des rires et des blagues. Tout prenait fin le matin, après la messe du Dimanche de Pâques, sous la forme d'une procession triomphale, pendant laquelle le peuple portait l'image du Seigneur glorieux.

La présence des religieux franciscains, appelés les « bruns » en Alagoas, date de 1635, lorsqu'ils sont arrivés à Marechal Deodoro fuyant l'invasion hollandaise de Pernambouc. Ils ont au départ bâti un Ermitage et un petit oratoire pour y célébrer des actes liturgiques. Ils n'y sont pas restés longtemps après l'expulsion des Hollandais, mais après avoir reçu une pétition, l'ordre a bâti un couvent dans cette région. Encore aujourd'hui, les franciscains organisent des groupes et orchestres d'une grande renommée à Marechal Deodoro, démontrant que leur contribution culturelle historique est encore bien vivante dans cette ville. Selon Ernani Méro, Gilberto Freyre affirme que la principale préoccupation des franciscains dans cette région était de former les Indiens en artisans et techniciens (1995, p. 38).

Frère Venâncio Willeke offre plus d'informations sur l'œuvre des franciscains dans cette région dans le passage suivant :

À chaque endroit où ils bâtissaient une chapelle missionnaire parmi les Indiens, ils bâtissaient infailliblement une école. Ces premiers missionnaires dans le pays avaient une telle réputation d'éducateurs que les gens du Nord les appelaient « Père-Maître ». [...] Si les écoles des jésuites se bâtissaient surtout dans les grands centres urbains, les écoles des franciscains se bâtissaient dans les petites villes à la campagne, où les prêtres qui travaillent comme chapelains chez les seigneurs d'usine à sucre enseignaient seulement les enfants de la « grande maison », faisant en sorte que c'est les fils de François qui, par charité, éduquaient les enfants des communes avoisinantes.

Onde quer que se levantasse uma capela missionária entre índios, também surgia infalivelmente uma escola, e os primeiros missionários que o País conheceu, pertencentes à Ordem Franciscana, gozavam de tanta fama de educadores que o povo nortista até os chamam de "Padre Mestre". [...] Enquanto as escolas dos Jesuítas de preferência visavam as cidades, as escolas dos Franciscanos beneficiavam o interior, onde padres seculares na qualidade de capelães dos engenhos de açúcar instruíam tão somente os filhos da chamada CASA GRANDE, ficando, porém, os povoados dependentes da caridade dos Filhos de São Francisco (Méro, 1995, p.38).

Du côté droit de la nef, grande et spacieuse, on trouvait une belle sculpture en bois d'un Christ crucifié, agonisant, comme c'est typique du style janséniste¹⁶, aux bras levés, démontrant qu'il n'est pas mort pour sauver toute l'humanité, mais seulement une minorité privilégiée¹⁷. En revanche, le style baroque dépeint le Christ comme étant écrasé, vaincu, agonisant, totalement annihilé (MÉRO, 1995, p.42).

Le Tiers-Ordre carmélite était composé de riches commerçants et fermiers. La première pierre de l'actuelle église carmélite a été posée le 31 août 1757 par le vicaire Veríssimo Rodrigues Rangel. C'est à partir du XVI^e siècle que les religieux carmélites deviendront présentes en Alagoas. En juillet 1735, Frère Manoel da Incarnação a pris possession de 135 pieds de terre au village de Santa Maria Madalena. Aujourd'hui, l'église du Tiers-Ordre Carmélitain est située à côté du couvent.

3.1.2. D'une grosse roche aux marges du fleuve *São Francisco* naît *Penedo*

En 1531, pendant son voyage d'exploration du littoral du continent sud-américain, Amerigo Vespucci a découvert le majestueux fleuve *São Francisco*, mais ce n'est qu'en 1535 que le premier gouverneur de la *capitania* de Pernambouc, *Duarte Coelho Pereira*, a cartographié son bassin. Cependant, on ne peut affirmer avec certitude que, pendant le voyage de Duarte Coelho, on a fondé des peuplements aux marges du fleuve. Par la suite, en 1560, le deuxième gouverneur, *Duarte Coelho de Albuquerque*, accompagné par son frère, *Jorge de Albuquerque*, a fondé un peuplement sur « un gros rocher aux marges du fleuve », qui, par la suite, est devenu la ville de *Penedo*, le 18 avril 1842.

La commune de *Penedo* est différente des autres premiers peuplements de l'État d'*Alagoas*. À *Penedo*, ce n'est pas l'industrie de la canne à sucre qui sera la principale activité

¹⁶ Cornelius Jansen (1585 – 1638) était le directeur du collège hollandais en Louvain et y était aussi professeur de théologie. Il était un homme intelligent, mais qui défendait une position absurde. Pour lui, ce qui ne provenait pas de la grâce divine, ou ce qui n'était pas fait par l'amour de Dieu, était un péché. Cependant, pour lui, Dieu ne donnait sa grâce qu'à ceux qui étaient prédestinés au salut. Quant au reste de l'humanité, Dieu les laisserait souffrir la condamnation éternelle.

¹⁷ Les bras en position verticale du Christ janséniste agonisant symbolisent le fait que le Christ n'est pas mort pour sauver toute l'humanité, mais seulement une minorité privilégiée. Cette théorie théologique est née au milieu du Moyen Âge, suivant une ligne de pensée très moralisante. Pour les défenseurs de cette doctrine, ceux qui ne font pas partie des prédestinés au salut sont tous des pécheurs et sont donc rejetés par Dieu. Ce rejet opprime les fidèles et les laisse dans le désespoir.

économique. En effet, c'est son port qui sera le principal facteur dans le développement économique de la ville. Au port de Penedo, on recevra même des embarcations provenant de l'étranger (MÉRO, 1994). En raison de sa position géographique et de la navigabilité du fleuve *São Francisco*, le port de Penedo permettait l'exportation des produits provenant des forêts de la région comme le bois-brésil de façon efficace. L'architecture de la ville est fortement marquée par la construction des maisons coloniales de style baroque. En effet, c'est en raison de son architecture coloniale que l'on a accordé à la ville de Penedo le titre de « Patrimoine historique, artistique et culturel du Brésil ». Les familles portugaises les plus traditionnelles déménageaient à la ville de Penedo, qui était considérée comme le paradis. On commence à y ouvrir des tavernes, des comptoirs de traite, des écoles, des églises, des théâtres et des compagnies de toute sorte. Avec le temps et le changement dans les activités économiques, la ville de *Penedo* a perdu sa place d'honneur dans l'économie de l'État, mais il n'en reste pas moins qu'elle est encore marquée par le bucolisme du XVII^e siècle : c'est une ville où les maisons et les églises rappellent le vieux et le nouveau, où les vieilles habitudes essayent de survivre à l'extrême brutalité du capitalisme.

Jusqu'à la moitié du XVII^e siècle, à *Penedo*, il n'y avait que très peu de chapelles et, malheureusement, il n'y a pas beaucoup d'information sur ces temples. Ce n'est qu'avec le bâtiment du couvent de Saint-François en 1660 que l'on témoigne du début de la construction du patrimoine historique et religieux de la ville. D'autres magnifiques temples de style colonial seront construits par la suite jusqu'à la fin du XIX^e siècle : c'est une période de splendeur pour l'architecture religieuse en Alagoas.¹⁸ *Penedo* était le berceau de grands intellectuels de l'époque. C'est aussi de *Penedo* que les missionnaires franciscains sont partis pour explorer les peuplements riverains aux bords du grand *São Francisco*. Par ailleurs, les associations religieuses laïques qu'ils ont fondées ont eu une grande influence sur la vie de la région. Voici quelques unes : Le Tiers-Ordre de Saint-François; la confrérie de *Santíssimo Sacramento*, fondée au XVII^e siècle; la confrérie des Âmes (*Irmandade das Almas*), fondée le 16 mai 1673, qui avait comme mission la célébration des messes à l'intention des âmes des prisonniers; la confrérie de *São Gonçalo Garcia*, composée d'hommes métis et fondée avant 1758; la confrérie de *São Benedito*, fondée pour aider les esclaves noirs et bâtie juste après le couvent de Saint-François; la confrérie de *Nossa Senhora*

¹⁸ On doit mentionner comme exemple de cette splendeur architecturale les bâtiments suivants : le couvent de Saint-François ; l'église paroissiale, devenue aujourd'hui la cathédrale ; l'église de *Nossa Senhora da Corrente* ; l'église *São Gonçalo Garcia* ; l'église de *Nossa Senhora do Rosário* ; et l'église de *São Gonçalo de Amarante*.

do Rosário, fondée par des hommes noirs probablement en 1734; la confrérie de *Santa Cruz*, fondée le 3 mai 1836; et l'association *Pia União das Filhas de Maria*, fondée le 8 décembre 1887 par le Père *Targino Paulino de Carvalho*.

« La prière de Notre Dame » (*O Ofício de Nossa Senhora*) a été écrite au milieu du XVe par *São Boa Ventura*. Dans son texte, on peut trouver plusieurs références bibliques tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cette prière était obligatoire dans les casernes de l'armée brésilienne à l'époque de l'Empire. On croyait que la personne dévote qui faisait la prière tous les jours serait informée du jour de sa mort en avance pour qu'elle puisse se préparer. On disait que Notre Dame serait à ses côtés pour le présenter au Seigneur. On croyait aussi qu'une fois qu'on aurait commencé à dire la prière, on ne pouvait pas s'arrêter, car Notre Dame serait à genoux aux cieux pendant la prière du fidèle.

Maintenant vous, mes lèvres à moi,
Agora lábios meus
 Dites et annoncez
Dizei e anunciais
 Les grandes louanges
Os grandes louvores
 À la Vierge Mère de Dieu
Da virgem mãe de Deus
 Soyez de mon côté
Sede em meu favor
 Vierge Reine
Virgem soberana
 Délivrez-moi de l'ennemi
Livrai-me do inimigo
 Par votre courage...
Com vosso valor....

Le suppliant demande la protection contre l'ennemi, qui est une figure toujours présente dans le chant. Cette demande se répète plusieurs fois comme si on disait un mantra. Par la suite, on continue à faire les louanges à Marie, presque de façon poétique, comme on peut le voir dans le passage suivant : « Sainte Vierge au ventre bienheureux/ Vous êtes un escadron fort contre l'ennemi. Vous réjouissez les malheureux par votre clémence. Par votre charité/ Nous sommes toujours réchauffés. » “*Virgem Santa e ventre ditoso/Sois forte esquadrão contra o inimigo. Que alegrais os tristes com vossa clemência. De suma caridade/Sempre abrasados.*”.

La figure de Marie¹⁹ est constante dans presque toutes les prières. Elle représente parfois la mère, la médiatrice ou la reine. Le mois de mai lui est consacré et on le commémore dans les maisons et les fermes. Par ailleurs, on a l'habitude de célébrer les mariages au mois de mai et, à la fin de ce mois, dans plusieurs églises, comme c'est le cas dans les églises de Marechal Deodoro, on réalise la fête du couronnement de Notre Dame.

Partout en Amérique latine et tout au long de son histoire, on a prêché la figure du Christ à côté de la Vierge Marie. Le Brésil a hérité la profonde dévotion à la Vierge Marie des Portugais. En effet, le catholicisme portugais était profondément marqué par la doctrine mariale et cette doctrine faisait partie intégrante des hautes instances politiques de l'État.

Plus tard, en 1433, Jean Ier le Grand a bâti un sanctuaire et un monastère à son côté et les a consacrés à la *Santa Maria de Batalha* «Sainte Marie de la Bataille». Ces bâtiments étaient construits suivant le plus beau style gothique portugais et ont été érigés pour célébrer la victoire sur le royaume de Castille, à Aljubarrota, le 14 août 1385. De plus, par décret, le roi ordonne que toutes les cathédrales au Portugal soient consacrées à *Assunta* pour commémorer le jour de la victoire. L'un des généraux du roi, Nuno Álvares Pereira, deviendra un moine carmélite et assumera le nom de Frère Nuno de Sainte Marie, tel que le rapporte Clodovis Boff (1995, p.10).

Le fils de Jean Ier, Henri le Navigateur, a érigé la chapelle de *Nossa Senhora de Belém*, devant laquelle des navigateurs comme Vasco de Gama, *Pedro Álvares Cabral* et tant d'autres se sont prosternés avant de partir et faire face aux dangers de la mer. Par la suite, Manuel Ier a démoli le petit oratoire et, à sa place, a érigé le monumental monastère des Hiéronymites (*Mosteiro de São Jerônimo*), le consacrant à la Très Sainte Vierge pour remercier la grâce de la découverte de «la route des Indes» (1995. p. 10).

Finalement, le roi Jean IV, le 1^{er} décembre 1640, en guise de remerciement pour l'obtention de l'indépendance du Portugal, qui était à ce moment encore une fois sous le joug espagnol, ratifie le décret de Alphonse Ier qui établissait la « Vierge de La Conception » comme la sainte patronne du Portugal.

¹⁹ Marie bénie les sages-femmes ; la population est dévoué à Notre Dame et se tourne vers elle lors des baptêmes, mariages, des dangers, des maladies, des fêtes et de la mort. La population porte les chapelets, les médailles, le scapulaire à son effigie. Les pèlerins dévoués à Père *Cícero* portent un chapelet bleu au tour de leur cou puisque Père *Cícero*, lui-même, était dévot à *Nossa Senhora Das Dores* «Notre Dame des Douleurs». Il y a une multitude de confréries mariales.

Le roi Jean V, quant à lui, a élevé le culte de l'Immaculée Conception à des sommets inconnus auparavant. C'est par son patronat que l'on a bâti la magnifique basilique et le couvent de Mafra, consacrés à la Vierge de La Conception et à saint Antoine. Il a aussi fondé l'«*Academia Mariana*» en 1756, qui n'a pas duré longtemps et une bibliothèque «*Biblioteca Mariana* », qui sera détruite par le tremblement de terre et le subséquent incendie à Lisbonne en 1755.

À son arrivée au Brésil, *Pedro Álvares Cabral* a amené avec lui deux images de la Vierge : une peinture de Notre-Dame de Miséricorde et une autre de Notre-Dame de l'Espérance. Cette dernière se retrouve encore aujourd'hui au couvent franciscain de *Belmonte*, dans l'État de Bahia, au Brésil. Les premiers missionnaires avaient une grande dévotion à Marie. *José de Anchieta* a composé le poème à la Vierge, sous la forme de distiques latins, pendant qu'il était prisonnier des Indiens Tamoios. Le bienheureux *Ignácio de Azevedo*, qui avait été capturé et condamné à mort par les huguenots pendant son voyage au Brésil en 1570, à côté de 39 autres jésuites, portait dans ses mains un portrait de Notre Dame, qui lui avait été offert en cadeau par le pape Pie V. Ce portrait, taché de sang, se retrouve aujourd'hui dans la cathédrale de la ville de Salvador, dans l'État de Bahia (1995, p.13).

En 535, on a bâti la première église consacrée à la Vierge au Brésil sous l'invocation de Vierge des Grâces (*Nossa Senhora das Graças*), localisé au littoral de Boipeba, dans l'État de Bahia. En effet, 37% des Églises catholiques au Brésil sont consacrées à la Vierge Marie, comparativement à la Pologne où il n'y a que 24% d'églises consacrées à Marie. (1995, p. 15).

Dans la culture populaire brésilienne, la présence de Marie est constante. La figure de la Vierge se retrouve partout et non seulement dans la vie religieuse : Marie est présente dans les noms d'endroits, le nom des femmes, les histoires populaires, la poésie et les chansons de folklore.

Dans la ville de *Aparecida*, on peut identifier trois façons de voir la présence de Marie : sa présence dans la vie officielle de la nation, dans la vie des personnes dévotes et dans la vie des pauvres et des noirs qui se rassemblent au sein des communautés ecclésiales de base à la recherche de liberté.

Sous l'influence du positivisme, dans l'imaginaire de la république brésilienne, Marie devait être représentée par une femme. Cependant, en raison de la « romanisation » du catholicisme au Brésil, on n'a pas pu trouver une femme idéale qui puisse représenter la figure de Marie pour la population brésilienne. Toutefois, en 1931, le cardinal Leme de l'État de Rio de Janeiro a réalisé l'acte de consécration de la nation à la Vierge noire, en la surnommant « la Reine du Brésil ». Cela a été fait avec l'appui à la fois du président de la république et de la population brésilienne.

José Murilo de Carvalho, historien brésilien et spécialiste du processus de formation de l'imaginaire républicain, affirme ceci :

« Quoique problématique, la capacité de Notre-Dame d'Aparecida de représenter la nation est sans doute plus appropriée que celle de n'importe quelle autre figure féminine ou même de n'importe quel autre symbole civique. »

Embora problemática, a capacidade de Aparecida de representar a nação, sem dúvida, supera qualquer outra figura feminina, ou até praticamente todos os símbolos civis (1990, pg. 94).

Murilo de Carvalho appuie son affirmation par le fait que cette image possède des racines profondes dans la tradition populaire catholique. De plus, par sa couleur noire, cette image peut être identifiée comme étant typiquement brésilienne. Il ajoute :

La bataille en faveur de l'allégorie féminine (pour représenter la République) a pris fin lors de la défaite des républicains. Encore plus, c'était la défaite du civil par le religieux.

A batalha em favor da alegoria feminina (da República), encerrou-se com a derrota republicana. Mais ainda : com a derrota do civil ante o religioso (1990, pag. 94).

La caractéristique marquante de la doctrine mariale populaire en Amérique latine est l'idée de Marie en tant que mère. Dans la culture brésilienne, la mère prend une place centrale au sein de la famille. À l'extérieur de la maison, c'est la figure du père qui domine, tandis qu'à l'intérieur c'est le domaine de la mère. Ainsi, la religion et l'éducation sont considérées comme les tâches féminines, tandis que le travail et la politique sont la chasse gardée des hommes. *Câmara Cascudo* défendait que porter le nom de la mère, au Brésil, fût un puissant tabou parmi les classes sociales (1995, p. 32).

Marie, c'est l'icône du peuple opprimé, mais qui songe à la liberté. C'est à la moitié du XXe siècle que les idées théologiques et pastorales assumeront une dimension libertaire. On

verra naître l'évangélisation libératrice à la Conférence épiscopale de Medellín en 1969. Dans la ville d'Aparecida, chargée de tension sociale, « l'apparition » de la Vierge peut être analysée sous une optique de désir de liberté. Marie est apparue aux pauvres pêcheurs. Elle avait la couleur de la race la plus méprisée à l'époque : les esclaves noirs. Ce sont les pauvres qui commencent à vénérer la nouvelle image « *d'Aparecida* » (l'apparue) et ce sont eux qui propageront cette dévotion partout à travers le pays. La première personne à obtenir une grâce extraordinaire de la « sainte » était en effet un esclave.

La ville de *Aparecida* était un endroit privilégié pour la propagation de la culture afro-brésilienne. En fait, la chanteuse Elis Regina cherche à démontrer cette relation dévotionnelle des pauvres appartenant aux communautés ecclésiales de base avec Notre Dame d'Aparecida dans une de ses chansons. Les paroles de la chanson racontent l'histoire d'un pèlerin venu de la campagne et aux prises d'un sentiment d'abandon extrême, qui après avoir réussi à se prosterner devant l'image de la sainte, se lève et dit ceci : « Puisque je ne sais pas comment prier, je voulais vous montrer tout simplement mon regard, mon regard, mon regard... » “*Como não sei rezar/Só queria mostrar/Meu olhar, meu olhar, meu olhar...*” C'est à Aparecida que Marie a reçu le « baptême brésilien » en assumant la couleur de la majorité de la population de l'époque, la couleur de la peau des esclaves, c'est-à-dire la couleur noire. (1995, p. 45).

4. La religiosité de la culture chrétienne, qui implique la vie et la mort

4.1- La ville de Viçosa, bercaïl de la culture « alagoana » et ses racines autochtones et africaines

Avant la colonisation portugaise, le territoire de la ville de *Viçosa* était habité par les Indiens *Cambembes*, sous-tribus des *Caetés*, qui se battaient constamment contre les *Cariris* et d'autres tribus habitant la région géographique de la *caatinga*. Après que le premier archevêque du Brésil eut été tué, les Indiens *Caetés* furent massacrés par les forces sous le commandement de *Jerônimo de Albuquerque* et les Indiens survivants ont dû fuir vers la région du *Sertão*. Selon Alfredo Brandão, le mot *Cambembe* est une déformation du mot « caamemby » utilisé par les Indiens de la région pour se référer à la végétation connue sous le nom de « mato de gaitas » (*bois à harmonica*) ou « mato de flautas » (*bois à flûtes*). Fortuitement, ce sont ces Indiens qui ont propagé l'usage du « fifre », une espèce de flûte populaire dans la région. Après que les troupes sous le commandement de *Domingos Jorge Velho* eurent vaincu la communauté marronne de *Palmares*, les terres de la communauté furent partagées entre les vainqueurs. La plupart des terres, qui correspondent aujourd'hui à la ville de Viçosa, ont été octroyées au capitaine *André Furtado de Mendonça*, l'un des lieutenants de *Domingos Jorge Velho*.

Certains Noirs, qui s'étaient joints aux troupes portugaises venues de São Paulo, ont continué à vivre dans les anciennes maisons marronnes qui, par la suite, sont devenues de petites communes telles que les communes de *Sabalangá*, *Mata Escura* et *Barra da Caçamba*. Selon les aînés de la région, le tout premier peuplement dans la région était le village de *Passagem* à la ville de *Quebrangulo*, où l'on peut trouver un petit ermitage. Dans cet ermitage, chaque année, l'on célébrait des actes religieux, surtout pendant Noël. On raconte qu'à la fin d'une de ces années, le prêtre qui allait célébrer la messe de Noël n'a pas pu s'y rendre en raison des pluies torrentielles qui ont fait déborder la rivière appelée *Riacho do Meio*, située entre les rivières *Limoeiro* et *Gurungumba*. Voici ce que l'on a trouvé à la ville de *Alfredo Brandão* au sujet des origines de la ville de Viçosa : la commune de *Sabalangá* était peuplée par des Noirs libres depuis les débuts de Viçosa. Dans une petite église de cette commune, on peut trouver une image de saint Joseph, dernière relique de l'ancienne église qui existait dans cet endroit auparavant. L'ancienne église avait été érigée il y a tellement longtemps qu'aucun des habitants les plus aînés de la commune n'était capable de préciser la date exacte. On a donc conclu que cet endroit avait été, à l'origine, une maison appartenant à la communauté marronne de *Palmares*.

D'autres personnes provenant des villes avoisinantes comme Alagoas, aujourd'hui nommée Marechal Deodoro, et *Santa Luzia do Norte* sont venues peupler la commune de *Riacho do Meio*, actuellement appelée la ville de *Viçosa*. Parmi ces nouveaux habitants, on retrouvait des Indiens Cambembes qui s'étaient enfuis vers la région *Sertão* après la guerre des Caetés, mais qui, peu à peu, sont retournés à leur territoire d'origine, suite à la destruction de la communauté marronne de *Palmares*. Ils se sont donc joints aux Indiens dits « apaisés » qui y habitaient déjà et ont contribué à la plantation de coton et de la canne à sucre dans les usines à sucre de la région.

La ville de *Viçosa* est associée à l'univers culturel et folklorique de l'État d'Alagoas : c'est ici que l'on trouve l'École de folklore d'Alagoas. Dans les termes de Roger Bastide, Alagoas se retrouve au cœur d'une civilisation du rythme. En effet, selon Melo (1982, p.71), cet État est encore aujourd'hui le site d'un trésor folklorique plein de vitalité et fraîcheur. Cette richesse culturelle et folklorique est due à l'interaction entre les trois races qui y habitaient : les Blancs, les Noirs et les Indiens. De cette interaction est née aussi la religiosité populaire, ce que Hoornaert appelle le « christianisme moreno ». Ces interactions peuvent être mieux observées dans la composition des fêtes religieuses et populaires, dans la célébration des rites de bénédiction, des rites de baptême et des rites de la mort, lesquels seront abordés plus tard dans ce travail.

Au Moyen Âge, ces rites et croyances se traduisent dans un langage naturel d'une population qui ne savait pas comment lire la Bible. Ces rites servaient à encadrer la façon dont cette population voyait le monde sacré et profane. Les éléments essentiels de cette « mémoire sauvage » provenaient des premiers peuples européens et ont été intégrés à la lettre et à l'esprit de la Bible par l'Église catholique. Plus tard, s'ajouteront à ces éléments d'autres composantes provenant de la religiosité brésilienne et, plus spécifiquement, de la religiosité de la région «Nordeste» de ce pays. En effet, les mythes et les rites religieux représentent l'une des plus authentiques formes de communication entre les groupes qui composent un peuple.

C'est évident que le christianisme n'a pas été inventé par l'Occident : Il trouve ses origines quelque part ailleurs. Puisqu'importée, cette religion a dû adapter ses doctrines et inscrire ses commémorations dans le calendrier païen qui la prédatait pour mieux l'assimiler. C'est dans le conflit entre le calendrier officiel de l'Église et le calendrier populaire que l'on trouve les différences les plus claires entre les premières missions d'évangélisation et le christianisme « moreno ». Le calendrier populaire tourne autour de la fête de la Saint-Jean, de la Saint-Pierre, de Noël, de la Semaine sainte, de la Notre-Dame-de-la-Conception, de la Sainte-Lucie, de la fête de

saint François, de saint Joseph et saint Antoine. Dans le calendrier liturgique, la fête de saint Joseph est célébrée à deux jours différents. D'abord, c'est la fête du 19 mars qui est la plus importante puisqu'elle marque le début des pluies au *sertão* et ainsi le début de la plantation du maïs, qui sera récolté pour la fête de la Saint-Jean. Ensuite, c'est la fête du 1^{er} mai qui, d'un côté, est célébrée par la liturgie comme étant la fête de saint Joseph Artisan, mais qui, d'un autre, est largement ignorée par la religiosité populaire.

C'est la mémoire sociale qui permettra à la culture indigène de résister au temps. Quoique longtemps morts, les ancêtres sont encore présents dans la vie de tous les jours. Ils sont à l'origine des histoires, des proverbes remplis de sagesse et des connaissances transmises aux jeunes lors des rites de passage entre l'enfance et l'âge adulte. Ces souvenirs se manifestent dans la danse, le chant et l'animation. C'est le « pajé », le shaman de la tribu, qui est au cœur de la vie communautaire, jouant le rôle de médecin et de prêtre, le grand défenseur de la communauté contre les menaces et les maladies. Les missionnaires catholiques n'ont pas réussi à l'enlever l'autorité auprès de ces communautés. Aujourd'hui, les guérisseurs jouent le rôle des anciens *pajés*. Malgré tout, le prêtre catholique n'a pas réussi à hériter tout le prestige du *pajé*.

4.2. Le rôle des Noirs dans la formation de la religiosité populaire

C'est par l'arrivée des noirs marrons de la communauté de *Palmares*²⁰ et des Indiens, qui avaient occupé son territoire au début, que l'histoire de la ville de Viçosa commence véritablement. Selon Hoornaert, le christianisme « moreno » brésilien est le résultat de la persistance d'importantes valeurs religieuses des Noirs et des indigènes qui se sont déguisées sous la forme de doctrines et d'institutions culturelles du christianisme occidental. En raison de la violence de l'envahisseur, beaucoup de ces valeurs ont été perdues, mais certaines sont encore bien vivantes dans le christianisme des usines à sucres, des plantations, des communes et des pratiques dévotionnelles.

²⁰ La communauté marronne de *Palmares* avait existé pendant la période coloniale de l'histoire brésilienne. Elle a connu son apogée à la moitié du XVII^e siècle et était véritablement la plus importante communauté marronne au Brésil dans les temps de la colonie. Elle a réussi à repousser les forces coloniales pendant plus d'un siècle, devenant ainsi le symbole de la résistance des noirs africains contre l'esclavage. Les premiers écrits sur l'existence de cette communauté remontent à 1580.

Tel que l'on a mentionné dans l'introduction de ce travail, le syncrétisme n'est pas une donnée observable ; c'est un processus essentiellement socioculturel. Selon Roberto da Matta, important anthropologue brésilien, les interactions sont une caractéristique brésilienne qui se manifeste dans l'art baroque, par exemple, où l'on trouve l'influence de plusieurs styles différents (1987, p. 14). Un autre anthropologue qui a étudié ce phénomène est Arthur Ramos²¹, pour qui le syncrétisme ne se restreint pas au domaine religieux, même si c'est dans ce domaine que l'on trouve des exemples typiques. Cela fait en sorte que c'est le syncrétisme dans le domaine religieux le thème le plus étudié. Chez Ramos, on observe une évolution remarquable dans sa vision de syncrétisme. Au départ, il considère ce phénomène comme « le processus harmonieux, c'est-à-dire sans conflits, de deux cultures en contact ». Cependant, plus tard, Ramos admettra que ce processus n'est pas si harmonieux ni si dépourvu de conflits que l'on croyait, surtout dans un contexte de colonisation et d'esclavage²². Pour lui, le syncrétisme est donc le résultat d'un processus d'acculturation.

Dans les dernières années, c'est le chercheur français Roger Bastide qui a fait le plus grand nombre d'études sur les thèmes afro-brésiliens. Jusqu'à ce jour, ses ouvrages exercent une grande influence sur les recherches dans ce domaine et restent le point de référence pour toute étude sur ce thème (FERRETI, 1995, p. 53). Chez Bastide, le principe de coupure reste l'un des concepts clés dans tous ses écrits littéraires et académiques. Pour Bastide, le syncrétisme est un système d'équivalences fonctionnelles, d'analogies et de participations (1971, p. 184). Nous reconnaissons la contribution de Bastide aux études sur la condition des Noirs et des religions afro-brésiliennes. Cependant, pour nous, le syncrétisme s'est développé à travers la contribution du christianisme et des divers groupes ethniques d'origine africaine²³.

En ce sens, nous sommes plutôt d'accord avec Eduardo Hoornaert (2013) qui croit qu'il faut utiliser le mot « syncrétisme » pour décrire un processus conçu, dans le cadre d'un plan

²¹ Nous croyions qu'il est juste d'étendre le concept de syncrétisme pour englober tous les cas où il y a des contacts culturels harmonieux, non seulement de nature religieuse, mais aussi de nature mondaine, où les cas que les chercheurs nord-américains considèrent comme adaptation (1942, p. 41 – 41). Ramos (1942) a été le premier chercheur brésilien à analyser le syncrétisme sous l'optique de la théorie culturaliste, devenue populaire depuis les années 1930.

²² Dans l'une de ses dernières études (1947, p. 475-483), Ramos met en relation l'eupérisation du monde à travers l'impérialisme avec la domination, la colonisation, la destruction culturelle, le préjugé racial, les luttes contre la domination européenne et les processus contre l'acculturation à une époque dans laquelle il était encore rare d'analyser ainsi le phénomène du syncrétisme. En effet, ce type d'analyse ne deviendra populaire que 10 ou 15 ans plus tard.

²³ Cf. "Sincretismo Religioso e Ritos Sacrificais: influencias das religiões afro no catolicismo popular brasileiro", 2004.

dynamique et existentiel, par une combinaison harmonieuse de plusieurs éléments d'origines différentes. Pour nous, le phénomène du syncrétisme dans le cadre de la religiosité populaire en Alagoas s'est développé de façon spontanée sans aucune pression hiérarchique dans une dynamique culturelle, sociale et religieuse entre plusieurs groupes religieux (africains, indigènes et européens). On pourrait mentionner, pour exemplifier notre position, la cohabitation harmonieuse entre ²⁴ le « candomblé », religion afro-brésilienne, et le catholicisme, ce qui démontre les fonctions sociales du syncrétisme religieux. En d'autres termes, le syncrétisme est une composante de l'intégration sociale et religieuse. Rodrigues (1935, p.13) affirme que les premiers individus afro-brésiliens comprenaient mal le catholicisme et, pour eux, la conversion n'était qu'une « juxtaposition d'externalités », tandis que, pour les noirs métis, les pratiques fétichistes et la mythologie africaine peu à peu perdront leur pureté primitive (1935, p.170).

Lors de l'arrivée des colonisateurs au Brésil, le catholicisme populaire était très répandu dans la société portugaise. La catéchèse se faisait au sein de la famille ou de la communauté. On prêtait beaucoup d'importance aux symboles, aux rites et aux images et la transmission des enseignements se faisait oralement. Les manifestations religieuses populaires étaient caractérisées par les figures de la douleur et de la joie. Le caractère festif des manifestations était plus marqué pendant les célébrations de Noël, de la Saint-Jean et dans les célébrations à l'honneur du Saint-Esprit et des saints patrons. D'un autre côté, l'aspect pénitentiel et douloureux s'observait dans les célébrations de la Passion et de la mort de Jésus. Les jésuites souvent se plaignaient que les Brésiliens n'aimaient que les fêtes et les bals et qu'ils ne faisaient pas très attention aux aspects plus liturgiques de la religion. Par ailleurs, dans la piété portugaise, la dévotion à Marie et aux saints patrons occupait une très grande place.

Malgré leur position de dominés, le six millions de Noirs qui ont été amenés au Brésil et, par la suite, leurs descendants ont participé activement à la formation de la culture brésilienne. Les Noirs ont cherché des façons de résister à l'oppression à laquelle ils faisaient face et de retrouver en quelque sorte leur mode de vie africain. En Alagoas, la présence africaine était décisive dans la formation de sa population. Les Noirs ont exercé leur influence sur la langue. Plusieurs mots du vocabulaire utilisé dans cet État trouvent leurs origines dans les langues africaines. En voici quelques-uns : *banguela* « sans-dent » ; *batuque* « son de tambour » ; *banzé* «

²⁴ Il faut mentionner que l'aspect harmonieux est relatif puisqu'il existe des discours religieux qui condamnent certaines pratiques syncrétiques.

fête bruyante » ; *caçula* « l'enfant cadet » ; *cochilo* « un petit sommeil » ; *cafuné* « caresse sur les cheveux » ; *macumba* « terme général désignant les religions africaines » ; *mandinga* « mauvais sort » ; *quitute* « délicieux amuse-gueule » ; *quindim de Iaiá* « type de dessert » ; *Dondon* « forme diminutive du nom propre Antonia » ; *Nenen* « bébé » ; *sinhá* « forme diminutive désignant la femme du seigneur d'une plantation » ; *papá* « papa » ; *Mainha* « forme diminutive pour mère » ; *pipi* « pipi » ; *bumbum* « fesses » et *cocô* « caca ». Certains termes de langue kimbundu, parlée en Angola, peuvent être trouvés dans le vocabulaire populaire utilisé dans l'État d'Alagoas, par exemple *capiongo* « triste », *cangote* « cou », *cachimbo* « pipe », ou *angu* « met populaire à base maïs ». Par ailleurs, les toponymes *Quebrangulo*, *Mutange*, *Cambona* sont des noms typiques en kimbundu. De plus, l'influence africaine est très manifeste dans l'art culinaire : riz *de coco* « riz fait à base de lait de coco », *canjica* « met à base maïs », *munguzá* « met à base de maïs », *feijoada* « met à base de fèves noires », *peixe com azeite de dendê* « poisson cuit dans l'huile de palme » et *farofa* « manioc cuit et moulu finement ».

En raison de la dévotion des Noirs de la région à certains saints et dans le cadre du processus de *morénisation* de la religion, on voit naître des histoires et des légendes comme celle-ci : « Dieu dit à saint Benoît qu'il allait devenir saint, mais le saint lui a répondu qu'il ne le voulait pas parce qu'il était noir. Puis, Dieu lui a répondu que tous ceux qui lui faisaient du mal parce qu'il était noir seraient punis à l'instant même » (1991 p.97). C'est pour cela que, dans les processions à son honneur, l'image de Saint Benoît doit être placée avant tout autre char allégorique : le peuple croit que si l'on ne le fait pas, c'est certain qu'il y aura de la pluie ou n'importe quelle autre catastrophe. Par ailleurs, dans la ville de *Pilar* en Alagoas, il y a trois églises. La plus ancienne est l'église de *Nossa Senhora do Rosário*. Pourtant, même si elle porte son nom, ce n'est pas Notre Dame du Rosaire la patronne de cette église. La deuxième est l'église de *Nossa Senhora do Pilar*. Cette église est consacrée à une dévotion particulière importée de l'Espagne et est aussi l'église paroissiale de la ville. C'est Notre Dame de Pilar qui est la patronne de la ville. Finalement, la troisième église est consacrée à saint Benoît. Ceci atteste de la présence et de l'influence des Noirs dans la religion catholique.

Selon Clément d'Alexandrie, mort en 216, dans une « lettre aux Gentils », et selon Eusèbe de Césarée, mort en 339, pendant les célébrations pour fêter une victoire obtenue par l'empereur Constantin, les chrétiens dansaient et chantaient des hymnes pour louer Dieu (Brandão, 2009, p.143):

Les chrétiens dansaient beaucoup pendant les premières années de l'Église. Ils dansaient dans les temples et autour des églises. Ils dansaient lors des fêtes à l'honneur des saints et aux cimetières près des tombes des martyres. Les hommes et les femmes dansaient devant le Seigneur et les uns avec les autres (Brandão, 2009, p. 143).

Os cristãos costumavam dançar bastante nos primeiros anos da Igreja. Dançavam nos lugares de culto e nos adros das igrejas. Dançavam nas festas dos santos e nos cemitérios junto aos túmulos dos mártires. Homens e mulheres dançavam – diante do senhor e uns com os outros.

À part leur dévotion pour Notre-Dame-du-Rosaire et la Vierge de Miséricorde, les Noirs étaient aussi grandement dévoués aux saints noirs et mulâtres tels que *Santo Antônio de Categiró*, sainte Iphigénie et *Santo Onofre*. Ce qui attirait les hommes de couleur vers les confréries était la liberté et le respect dont ils jouaient au sein de ces associations ainsi que l'aide à laquelle les membres avaient accès. En fait, c'est au sein de ces confréries que les hommes de couleur devenaient de « vraies personnes ». Les esclaves jouissaient de certains moments de liberté lorsqu'ils participaient des activités des confréries. En formant des associations séparées des associations composées par les hommes blancs, les esclaves ratifiaient en quelque sorte l'existence des classes sociales, mais de ce fait même, ils prenaient conscience de cette division de façon claire et de l'injustice qu'elle représentait. Chaque confrérie voulait avoir sa propre église puisque le prestige de la confrérie était déterminé par la richesse des églises, de ses ornements, de ses vases, de ses calices et de ses autres décorations (Resende, 1980, p. 91 e 97).

Partie intégrante de la formation du christianisme « moreno », les Noirs sont responsables de sa conception spontanée. Dans la période coloniale, les œuvres des confréries étaient particulièrement importantes. Elles organisaient et préparaient les fêtes religieuses et profanes à l'honneur des saints auxquels elles étaient dévouées. Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, il était permis aux fidèles de danser à l'intérieur des églises lors des fêtes à l'honneur des saints. Ces fêtes-là ne jouissaient pas de beaucoup de prestige et étaient considérées comme peu orthodoxes. Sans aucun doute, l'importance de leur apport était de contribuer à la création de la morénisation de l'imaginaire chrétien brésilien et, de ce fait, de l'avoir aidé à se démarquer de l'imaginaire étranger importé de l'Europe. Toutes ces manifestations viennent s'ajouter à la dévotion à la Vierge noire d'Aparecida, dont l'image a été sculptée par un faiseur de saints, repêchée des eaux du fleuve *Paraíba do Sul* par des pêcheurs noirs et initialement vénérée par un bienheureux noir. Au Brésil, actuellement, il y a environ 200 paroisses qui vénèrent Notre Dame d'Aparecida comme leur patronne. Plus tard, l'Église adoptera cette histoire provenant du christianisme « moreno » pour légitimiser la décision d'élever la sainte au rang de sainte patronne du Brésil. Par conséquent, on

peut conclure, en se basant sur cette histoire, que l'Église ne devrait pas juger la religiosité populaire de façon négative (1991, p. 99).

En Alagoas, par la vénération des « Orixás », les déités africaines, par les offrandes à « Exu », déité africaine, et par la recherche de « l'Axe », force magique provenant des déités africaines, les fidèles noirs ont forcé la transformation de la religion dans cet État qui est devenu « plus noir » dans sa vie religieuse aussi. Les pratiques religieuses des Africains ont dû se combiner avec celles du catholicisme et du spiritisme pour garantir la survie de ces croyances. Les temples étaient les « *terreiros* », où la population esclave réinterprétait les principes du catholicisme, tout en gardant leur identité sociale. Les Brésiliens noirs ont une préférence spéciale pour la déité marine « Iemanjá », puisque c'était par voie maritime que leurs ancêtres sont arrivés ici et ce sont les eaux de l'océan qui portent donc leurs souvenirs des terres d'outre-mer. Ainsi, avec affection, les Brésiliens noirs lui offrent en cadeau tout ce qui peut la rendre belle. D'un autre côté, au Brésil, on craint la figure de « Exu » parce qu'il a été longtemps associé à la figure du diable. Cependant, ceux qui lui sont dévots ne le craignent pas : en effet, pour eux, il est leur « meilleur ami ».

Contrairement au catholicisme espagnol, le catholicisme populaire brésilien a hérité de la complaisance, tolérance et malléabilité du catholicisme portugais. Selon l'anthropologue Thales de Azevedo, la vie religieuse des Brésiliens tourne autour du culte aux saints, aux saints patrons des villes ou des communes, aux saints protecteurs des plantations, des professions, etc. C'est, en grande partie, une vie religieuse domestique qui ne suit pas formellement le calendrier officiel de l'Église et ses prescriptions liturgiques (1995, p. 5).

Parmi les pratiques dévotionnelles, le culte à Notre Dame a toujours occupé une place centrale. Dans le « sermon du Rosaire », prêché dans une usine située dans la région du « Recôncavo Baiano », en 1634, Vieira exhortait les femmes esclaves à utiliser un chapelet comme bijoux et signe de la protection de Marie. De plus, il mettait l'accent sur le fait que les esclaves avaient l'avantage de pouvoir expérimenter les mystères de la douleur en raison des châtiments qu'ils subissaient :

Ainsi, Notre Dame du Rosaire veut que vous portiez sa marque : *pone me ut signaculum super brachium tuum*. Que tout ce qui vous (les négresses) portez autour des poignets et du cou ne soient que les grains du rosaire. Ceux autour du cou, qui couvrent vos seins, seront la marque de la poitrine. Ceux autour des poignets, ressemblant à des bracelets, seront la marque des bras. L'autre marque, portée dans le cœur et par vos actions, est un signe pour tous de que vous n'êtes plus captifs du Démon et du péché. (...) Parmi tous les mystères du rosaire, ceux qui devraient vous être les plus chers sont les mystères reliés à votre état et votre sort : les mystères douloureux. Les mystères douloureux, écoutez-moi

bien, vous appartiennent, tout comme ceux appelés les mystères joyeux appartiennent à vos frères que vous devez appeler maîtres (1940, p 288 in AZZI, 2001, p. 163).

Assim quer que tragais a sua marca a Senhora do Rosário: pone me ut signaculum super brachium tuum. As voltas das contas que trazeis nos pulsos e no pescoço (falo das pretas) sejam todas das contas do rosário. As do pescoço, caídas sobre os peitos, serão a marca do peito. E as dos pulsos, como braceletes, serão as marcas dos braços. E uma outra marca, assim no coração como nas obras, serão um testemunho e desengano para todos, de que já estão livres vossas almas do cativo do demônio e do pecado. (...) Que entre todos os mistérios do rosário, haveis de ser mais particularmente devotos dos que são mais próprios do vosso estado, de vossa vida e de vossa fortuna, que são os mistérios dolorosos, (...) Os dolorosos (ouçam-me agora todos) os dolorosos são os que vos pertencem a vós, como os gozosos aos que, devendo-vos tratar como irmãos se chamam de senhores (1940, p 288 in AZZI, 2001, p. 163).

C'est à partir du XIII^e siècle que la prière du rosaire de Notre Dame se répandra comme instrument de prière chez les populations laïques et analphabètes, tout comme les psaumes récités et chantés le sont pour les religieux dans leur vie quotidienne. Pendant la période de domination espagnole, la dévotion à saint Antoine est devenue très populaire dans l'État de Bahia. Il est devenu un saint très populaire chez les Portugais et on a utilisé son nom pour baptiser des personnes, des villages, des villes et même des lieux géographiques. La fête de saint Antoine est célébrée pendant le mois de juin et remplace les anciennes célébrations liées à la fertilité. De cette façon, pendant les derniers siècles du Moyen Âge, la dévotion à saint Antoine s'est graduellement reliée à l'éveil du désir sexuel et du mariage. C'est non seulement le saint des mariages, mais aussi un saint charmeur aimant les femmes, comme l'atteste le poète portugais Teófilo Braga (1987, p. 143, 146). De plus, l'historien Basílio Rower (1947, p.137) nous raconte une légende populaire, selon laquelle saint Antoine était apparu pour ses protégés, portant l'habit de général, avec une épée à la main, encourageant les combattants à se battre.

Parmi les Portugais, il n'était pas rare de recourir à la protection des anges ou des saints considérés comme des « amis protecteurs », qui pouvaient intercéder en leur faveur auprès de Dieu. Chaque famille avait ses propres saints protecteurs dont leurs images se trouvaient dans leur oratoire occupant une place spécial dans la maison. Dans les fermes, plantations et usines à sucre, ces traditions étaient encore plus importantes et on bâtissait des chapelles consacrées aux saints. On donnait aux enfants le nom des saints que l'on célébrait selon la liturgie au jour de leur naissance. On suivait la même pratique lors de la découverte d'un lieu géographique ou de la fondation d'un peuplement comme il a été le cas pour la commune de «São Miguel dos Campos» (*Saint-Michel-des-Champs*).

Après la guerre contre les Espagnols et les Arabes qui occupaient la péninsule ibérique, le royaume du Portugal s'est formé et cette formation historique a inspiré le catholicisme brésilien, qui a assumé des caractéristiques guerrières. Parmi les fêtes célébrées à l'honneur des saints, on peut mentionner celles de saint Georges, saint Jacques, saint Sébastien, saint Michel et même la fête de saint Antoine. Ces fêtes étaient très importantes et financées par la Couronne.

Les confréries étaient des associations religieuses importées par les Portugais dont l'objectif général était de promouvoir le culte d'un certain saint. Elles avaient même une organisation statutaire approuvée par la Couronne. On a aussi organisé des confréries dont les membres étaient des autochtones :

Dans les villages, il y a les confréries du Très Saint Sacrement, de Notre Dame et des Morts. Les majordomes des confréries sont les membres les plus illustres et les plus vertueux. Ils ont leur propre table à l'église et leurs propres nappes de table. Ils y amènent leurs nappes rouges, blanches et bleues. Ils rendent visite aux malades, aident à l'enterrement des morts et à la préparation des messes. De façon très modeste et avec beaucoup de dévotion, ils amènent à leurs temples les cierges allumés. Ils donnent l'aumône aux confréries pour qu'elles puissent toujours avoir de la cire et orner les autels avec de la soie. Ils placent les palmes à l'église avec beaucoup de diligence et ferveur. Certainement, ça donne de la joie au cœur de voir ces nouveaux chrétiens. (CARDIM, in SILVA, 2001, p.63).

Nas mesmas aldeias há confrarias do Santíssimo Sacramento, de Nossa Senhora e dos defuntos. Os mordomos são os principais e mais virtuosos; tem sua mesa na Igreja com seu pano, e eles trazem suas opas de baeta ou outro pano vermelho, branco e azul; servem de visitar os enfermos, ajudar a enterrar os mortos, e às missas, levando a seus templos os círios acesos, o que fazem com modesta devoção e muito a ponto; dão esmolas para as confrarias, as quais tem bem providas de cera, e os altares ornados com frontais de várias sedas; em suas festas enramam as igrejas com muita diligência e fervor, e certo que consola ver esta nova cristandade (CARDIM, in SILVA, 2001, p.63).

La dévotion à sainte Barbe est un culte aux caractéristiques syncrétiques. À travers ce culte, qui est apparu pendant le Moyen Âge, le peuple demandait la protection de la sainte contre les forces destructrices de la nature telles que la foudre et le tonnerre. Dans les temps de la colonie au Brésil, chaque fois que le ciel se noircissait de gros nuages, qu'on attendait le bruit de tonnerre et qu'on voyait la foudre allumer le ciel, on invoquait la protection de sainte Barbe. Plus tard, après la découverte de la poudre à canon, au XVI^e siècle, sainte Barbe est devenue la sainte patronne de l'artillerie, devenant ainsi une sainte guerrière. Selon Roger Bastide (1971 p. 362), tout comme les autres saints catholiques, sainte Barbe a été incorporé dans la religion africaine, qui l'a associée à la déité « Iansã ».

En 1711, c'est saint Benoît le saint patron des esclaves dans les plantations au Brésil. Cependant, ce culte populaire n'a été formellement autorisé par l'Église qu'en 1743. À côté de saint Benoît, on trouvera aussi le culte à sainte Iphigénie, très populaire et incorporé aussi par le « candomblé », religion d'origine africaine. À São Paulo, on a créé la confrérie de sainte Iphigénie, basée à l'église de même nom.

Quant aux saints guerriers, on peut mentionner saint Michel Archange, qui a lutté contre les anges rebelles et a vaincu le Démon des enfers ; saint Georges, dont le culte remonte à une tradition médiévale et qui est devenu le saint protecteur de la « capitania » de Ilhéus ; et saint Sébastien, un autre saint favori au Brésil, dont le culte était très répandu à la ville de Rio de Janeiro et qui est devenu plus tard le saint patron de cette ville (AZZI, 2005. p. 139 e 140).

Les esclaves noirs, qui ont participé activement à la formation du christianisme « moreno », né de la religiosité populaire, n'ont jamais été intimidés par les menaces de représailles qu'on leur faisait contre toute forme de mouvement libertaire. L'histoire du Brésil est remplie de rebellions d'esclaves échouées, des communautés marronnes décimées ou des mouvements sociaux considérés comme dangereux ou fanatiques. Par la force des armes, on a détruit la république des « Guaranis », on a massacré la communauté marronne de *Palmares*, on a décimé la ville de *Canudos* et la communauté de *Caldeirão*, on a fait la guerre du Contestado et on a réprimé tant d'autres mouvements sociaux. Cependant, on n'a pas réussi à taire la voix des opprimés ou à supprimer la résistance des plus faibles ; on n'a pas réussi à effacer la culture de toutes ces personnes. Ceci est encore vrai pour beaucoup de communautés afro-brésiliennes au Brésil, qui exprime leurs cultures à travers leurs chants et danses. Cette sensibilité africaine a été incorporée par la religiosité populaire, qui se démarque de l'Église officielle, lorsque celle-ci essaie, mais ne réussit pas à convaincre ces communautés à rendre les armes au profit d'une cohabitation fraternelle et communautaire pacifique. Au Brésil, dans la région « Nordeste », il y a une danse appelée la « ciranda », qui se danse en rond. À chaque tour, on ajoute un autre participant à la danse. La phrase suivante tirée d'une chanson de « ciranda » exemplifie l'esprit de la religiosité des Noirs, qui n'est, par ailleurs, pas du tout différent de celui de la religion chrétienne : « Lorsque les tambours de la fête se calment, c'est pour permettre à l'invité de se joindre à la danse. » “*Quando o batuque da festa diminua e amansa. É para permitir ao hóspede de entrar na dança*” (CODINA, 1996, p.68).

Dans les communautés marronnes, les membres étaient égaux et libres. On y essayait de vivre la spiritualité dans une société des frères et sœurs. À *Palmares*, on pratique le « mutirão », type d'organisation de travail basé sur l'entraide, et les plantations communautaires. Pendant le travail, on chante de façon presque rituelle. Ces chants expriment la douleur du peuple noir, mais révèlent aussi la force de sa résistance et la joie contagieuse de cette race qui a légué à la population brésilienne sa religiosité populaire. « Cette terre est à nous : c'est la liberté, les humains ! Cette terre est à nous : elle appartient à nous tous, frères ! s'exclame Pedro Casaldáliga. »²⁵ (CODINA, 1996, p.55). Il est important de se rappeler que c'est par les danses et les rythmes que les fêtes des Noirs se différencient de celles des Blancs. On a déjà mentionné plus tôt que les Noirs ont trouvé diverses formes pour lutter contre l'esclavage. Souvent, les Noirs se suicidaient. Parfois, ils évitaient la procréation ou tuaient les contremaîtres ou même les seigneurs de la plantation. Sans doute, la meilleure forme de résistance était la fuite collective vers les régions boisées, où naîtraient les premières communautés marronnes. Partout au Brésil, on trouvera des communautés marronnes, mais c'est en Alagoas qu'on fondera la plus peuplée et la plus puissante de ces communautés. La communauté marronne de *Palmares* occupait une région de vingt-quatre mille kilomètres carrés. Sa capitale était la commune appelée « Cerca Real dos Macacos », située dans la chaîne de montagnes connue par le nom de « Serra da Barriga », dans ce qui est aujourd'hui la ville de *União dos Palmares*.

Le poète Jorge de Lima, né en Alagoas dans la ville de *União dos Palmares*, où est située la *Serra da Barriga*, a décrit dans ses écrits la réalité sociale et culturelle des Noirs de sa terre natale. Son poème « Essa nega fulô! » (Cette négresse appelée Fleur) révèle l'âme culturelle des Noirs, dont les femmes ont longtemps allaité les enfants des Blancs de la société. Jorge de Lima a essayé diverses formes littéraires, jusqu'à trouver dans le surréalisme et le dialogue religieux la culmination de son œuvre. Vraisemblablement, le poète a dû être inspiré de l'ambiance et de la culture de sa ville natale *União dos Palmares*. À l'âge de 16 ans, il a été admis à la faculté de médecine de l'État de Bahia. C'est dans cet État qu'il s'est rapproché de la culture noire qui deviendra un élément essentiel dans ses œuvres. Plus tard, il s'est consacré à la politique et, en 1918, il a été élu député de l'État d'Alagoas. Après s'être réélu, il renonça sa position en 1922. En 1946, à la ville de Rio de Janeiro, il se fait élire comme député municipal. À la ville de Maceió,

²⁵ N.T.: “Esta é a Terra nossa: a Liberdade, humanos! Esta é a Terra nossa: a de todos, irmãos”! “Exclama Pedro Casaldáliga”.

en Alagoas, il a été introduit à la doctrine du spiritisme d'Allan Kardec, mais à Rio, il s'est rapproché du catholicisme, qui plus tard influencera la composition de ses poèmes les plus populaires : «Acendedor de Lampiões » (*L'Allumeur de lanternes*) et « *Essa negra Fulô* ». Cependant, les critiques littéraires considèrent que c'est le poème « Invenção de Orfeu » (*L'Invention d'Orphée*) son chef-d'œuvre.

Dans le recueil de poèmes intitulé « Poemas Negros » (*Poèmes noirs*), il retourne à l'univers des esclaves africains qui vivent dans les plantations de canne à sucre de la région « Nordeste ». Cette fois-ci, il porte son regard vers la maison du maître ou la *Casa-Grande*. Ses poèmes naissent d'un mélange d'expériences personnelles et de fiction ; on dira que c'est à partir de la publication de ce recueil que l'on voit naître le « vrai » Jorge de Lima, engagé dans la défense des Noirs, de leurs traditions, croyances, superstitions, coutumes, langage, cuisine et fétiches. C'est à partir de là qu'il s'engagera dans la rescousse de la culture noire, souvent banalisée et mise à côté.

Essa Negra Fulô (Flor)

Cette négresse appelée Fleur

Eh bien, un jour on voit arriver

Ora, se deu que chegou

(Il y a longtemps de cela)

(Isso já faz muito tempo)

Dans l'usine de mon grand-père

No banguê dum meu avô

Une belle femme noire

Uma negra bonitinha

Appelée négresse Fleur

Chamada negra Fulô.

Fleur ! Fleu !

Ó Fulô! Ó Fulô!

(Ainsi l'appelait la maîtresse de la maison)

(Era a fala de Sinhá)

Va faire mon lit,

- Vai forrar a minha cama,

Viens peigner mes cheveux

Pentear os meus cabelos,

Viens aider

Vêm ajudar a tirar

À me déshabiller, Fleur !

A minha roupa, Fulô!

Cette négresse Fleur !

Essa negra Fulô!

Cette petite négresse Fleur !

Essa negrinha Fulô!

Elle est vite devenue la femme de chambre

Ficou logo pra mucama,

Pour surveiller la Madame

Pra vigiar a Sinhá

Pour repasser les vêtements du Maître

Pra engomar pro Sinhô!

Cette négresse Fleur !

Essa negra Fulô!

Cette négresse Fleur !

Essa negra Fulô!

Fleur ! Fleu !

Ó Fulô! Ó Fulô!

(Ainsi l'appelait la maîtresse de la maison)

(Era a fala de Sinhá)

Viens m'aider, Fleur !

Vem me ajudar, ó Fulô!

Viens m'éventer

Vem abanar o meu corpo

Je transpire, Fleur !

Que eu estou suada, Fulô!

Viens me gratter

Vem coçar minha coceira,

Viens me faire un câlin

Vem me cata cafuné,

Viens pousser mon hamac

Vem balançar minha rede,

Viens me raconter une histoire

Vem me contar uma história,

Parce que je m'endors, Fleur !

Que eu estou com sono, Fulô!

Cette négresse Fleur !

Essa negra Fulô!

«Il était une fois une princesse

“Era um dia uma princesa

Qui vivait dans un château

Que vivia num castelo

Qui avait une robe
Que possuía um vestido
 Décorée avec les poissons de la mer
Com os peixinhos do mar
 L'histoire finit
Entrou na perna dum pato
 Comme ça
Saiu na perna dum pinto
 Sa Majesté m'a ordonné
O Rei-Sinhô me mandou
 De vous en raconter cinq histoires de plus
Que vos contasse, mais cinco".

Cette négresse Fleur !
Essa negra Fulô!
 Cette négresse Fleur !
Essa negra Fulô!

Fleur ? Fleur ?
Fulô? Fulô?
 (Ainsi l'appelait la maîtresse de la maison)
(Era a fala da Sinhá
Chamando a negra Fulô).
 Où est ma bouteille de parfum ?
Cadê meu frasco de cheiro
 Que ton maître m'a donnée ?
Que teu Sinhô me mandou?
 Ah, c'est toi que l'a volée !
- Ah! Foi você que roubou!
 Ah, c'est toi que l'a volée !
Ah! Foi você que roubou!
 Le maître est allé voir la négresse
O Sinhô foi ver a negra
 Il a dit au contremaître de la battre
Levar couro do feitor.
 La négresse s'est déshabillée
A negra tirou a roupa
 Le maître dit : Fleur !
O Sinhô disse: Fulô!
 Il voyait rouge
(A vista me escureceu
 Lorsqu'il a vu la négresse Fleur
Que nem a negra Fulô).

Cette négresse Fleur !

Essa negra Fulô!
 Cette négresse Fleur !
Essa negra Fulô!

Le maître a décidé de fouetter
O Sinhô foi açoitar
 Lui-même la négresse Fleur
Sozinho a negra Fulô.
 La négresse a enlevé sa jupe
A negra tirou a saia
 Elle a déboutonné sa blouse
E tirou o cabeção,
 Et la voilà
De dentro dele pulou
 Toute nue la négresse Fleur.
Nuinha a negra Fulô.
 Cette négresse Fleur !
Essa negra Fulô!
 Cette négresse Fleur !
Essa negra Fulô!

Ce poème décrit toutes les diverses fonctions de la femme noire pendant cette période. Il nous dépeint la relation affective entre les membres de la maison et l'esclave ainsi que l'exploration de son travail, comme on peut le voir dans le passage : « *Va faire mon lit, viens peigner mes cheveux, viens aider à me déshabiller, Fleur !* » Plus tard, dans le poème, on dénonce la violence subie par les Noirs, tel que l'on peut le constater dans les passages : « *Le maître est allé voir la négresse, il a dit au contremaître de la battre* » et « *Le maître a décidé de fouetter lui-même la négresse Fleur.* » Par ailleurs, le poète Manuel Bandeira, né à la ville de Recife, partageait la position de Jorge de Lima quant à l'esclavage. Il exprime sa vision sur ce thème à l'aide de la religion. Par exemple, il dépeint l'arrivée de la « bonne Irene » (*Irene boa*) au ciel. Irene représente l'idée que les pauvres gens qui travaillent très fort ont leur place garantie au paradis.

Irene no céu
Irene au ciel

Irene, de la peau noire
Irene preta
 Bonne Irene
Irene boa

Irene, toujours de bonne humeur
Irene sempre de bom humor.

Je vois Irene arriver au ciel
Imagino Irene entrando no céu
 « Puis-je entrer, mon Blanc ? »

-Licença, meu branco!

Et puis, saint Pierre, bienveillant, lui répond :

E São Pedro bonachão:

« Rentre, Irene. Tu n'as pas à demander la permission. »

- Entra, Irene. Você não precisa pedir licença.

Ici, il s'agit du « je » lyrique qui dénonce le discours d'oppression et de soumission des Noirs. Ce discours est très internalisé par les Noirs et cela se traduit dans leurs paroles et attitudes. Ainsi, la domination des Noirs par les Blancs aurait des effets qui surpasseraient même le plan terrestre pour atteindre le plan spirituel tel que l'on peut le constater dans le passage : « *Rentre, Irene. Tu n'as pas à demander la permission* ». Ce passage illustre la tension entre le plan terrestre – on doit demander la permission au Blanc pour vivre – et le plan spirituel – on n'a pas à demander la permission ; les Noirs ont les mêmes droits que les Blancs.

Guidés par leurs déités et valeurs, les Noirs se sont battus pour la survie et ont dû créer des stratégies pour surpasser le désespoir d'une vie en captivité. Les rites africains feront l'objet de l'Inquisition entre 1536 et 1820. On accusera les Noirs d'hérésie, sorcellerie et chamanisme pour ensuite les punir durement. Cependant, leur foi sera sauvegardée à travers le syncrétisme ; elle restera vivante dans le son des tambours et les chants des Noirs lors des fêtes des saints catholiques comme le spectacle de la « Taeira », présenté pendant la fête de saint Benoît et la fête de la Notre-Dame-du-Rosaire. Après la proclamation de la République, on a instauré le droit à la « liberté de culte », mais les *terreiros* continueront à être considérés comme des espaces de divertissement, pour faire la fête et pour danser. Encore aujourd'hui, la religion afro-brésilienne fait face aux préjugés, à la répression policière et à la censure politique et sociale comme on a pu constater lors de l'événement qui sera connu sous le nom de « Quebra de Xangô » (*la destruction de Xangô*) en 1912. Après la mort brutale de Sœur Marcelina, les *terreiros* furent envahis et les croyants que les fréquentaient ont été victimes du mépris public puisqu'on a commencé à les considérer comme des adorateurs du démon. En somme, l'acceptation sociale de cette religion n'est que superficielle ; les croyants doivent faire face à beaucoup de mépris, de honte, de préjugés et de discrimination sociale et religieuse.

Contrairement à la vie qu'ils menaient dans les usines à sucre, la vie des Noirs à *Palmares* ressemblait à la vie des citoyens d'un vrai État, né de leur désir de liberté. La République de *Palmares* était en réalité un pôle politique et idéologique, dont l'existence donnait de l'espoir aux esclaves et dérangeait la classe esclavagiste. Cette dernière se voyait menacée par le fait que les Noirs s'étaient donné une organisation politique capable de mener le combat aux usines pour libérer des esclaves en mettant le feu aux plantations et en détruisant les machines de l'usine. L'économie du sucre se voyait ainsi réellement menacée et c'est pour cela que les autorités de la colonie avec l'aide des seigneurs des plantations n'ont pas ménagé leurs efforts pour détruire cette communauté marronne. En effet, cette menace était très importante, mais on voulait la cacher de la société en général. La communauté marronne de *Palmares* et la figure de son chef, Zumbi, ne faisaient pas partie du contenu des plans de cours scolaires. On n'apprenait pas à leur sujet ni à l'école ni à l'église. C'était des sujets méconnus et dévalorisés. Même si ces événements se sont passés en Alagoas, les forces réactionnaires ont tout fait pour qu'ils soient oubliés par le peuple de l'État. Entre 1694 jusqu'au 20 novembre 1695, on a organisé 18 expéditions militaires contre *Palmares*. Des mercenaires privés organisaient également des expéditions avec l'aide financière des riches et l'appui officiel du gouvernement. On voulait détruire complètement cette structure qui non seulement formaient des forces de guérillas, mais aussi avait une grande influence sociale.

4.3. Les fêtes en tant que célébrations de la vie

Les fêtes sont des éléments intégraux de toutes les religions. La « fête » est la manifestation concrète du rêve populaire. Ainsi, toutes les populations dans le monde choisissent certains jours de l'année pour faire la fête. Par ailleurs, à travers les célébrations, on a bâti l'identité culturelle de plusieurs peuples qui ont trouvé dans les jours de fête un sens pour leurs histoires et souvenirs. C'est le cas des peuples mentionnés dans la Bible dont l'histoire est remplie de fêtes, souvent assimilés par le christianisme comme c'est le cas de la fête de Noël et de la fête de la Saint-Jean.

La fête est le cri primal de l'être humain, un cri primal poussé lors qu'il a atteint le fond de l'abîme de la vie quotidienne. La fête lui redonne la joie que l'ennui de la vie quotidienne lui a peu à peu enlevée. Personne n'est en charge dans une fête ; c'est l'opportunité pour la réalisation des rêves, pour découvrir la liberté du bonheur du temps présent. On pourrait même dire

que, dans la fête, l'Homme et Dieu marchent ensemble, main dans la main vers le Paradis, puisque le Paradis est en fait notre destination ultime.

À l'origine, les fêtes de juin étaient célébrées à l'honneur de la déesse Junon, mais actuellement, nous le célébrons à l'honneur de saint Jean Baptiste. Les chrétiens ont été très osés lors qu'ils ont accaparé des fêtes païennes et les ont assimilées au christianisme. Cependant, les fêtes de la Saint-Jean ont maintenu leur joie. À la Saint-Jean, on a maintenu le rituel de chanter et danser devant un feu ; c'est à ce moment qu'on établit des relations d'amitié étroites. On ne manque pas de feux, des ballons qui montent au ciel portant la joie des hommes et des femmes qui chantent : «Regarde vers le ciel, mon amour...» Pendant les célébrations, on ne doit pas manquer de boisson et nourriture, surtout la nourriture faite avec du maïs, qui a été planté au jour de saint Joseph, le 19 mars. Les fêtes de Saint-Antoine sont surtout des célébrations du mariage puisque saint Antoine et le patron du mariage dans la religiosité populaire brésilienne. Ces célébrations, héritées des fêtes médiévales, ont été importées de l'Europe par les missionnaires et les familles portugaises. Ces fêtes mélangent très bien des éléments de la vie, de la foi, de l'être humain et de Dieu. En arrivant ici, elles seront aussi célébrées par les Blancs, les autochtones, les Noirs et tout autre immigrant qui s'aventure au Brésil. La contribution africaine, bien vivante, mais non officielle, fera partie intégrale de la religiosité populaire en Alagoas.

Pendant le mois de juin, au «Nordeste», on ne fait que célébrer les fêtes populaires. C'est le temps des feux, des danses et des feux d'artifice. On fête les saints catholiques qui se sont incorporés à la mémoire populaire : saint Antoine, saint Jean et saint Pierre. Les Portugais et les missionnaires ont amené avec eux un christianisme populaire, dépourvu de théories religieuses, pratiqué de façon dévotionnelle et familière, dans lequel les saints se trouvent au centre de la foi des croyants. Ces saints, dans l'imaginaire populaire, sont devenus des modèles de vie, de vrais héros de la vie quotidienne et ce processus synchrétique est encore à l'œuvre aujourd'hui. C'est pour cela que le culte à saint Antoine englobe autant d'éléments comme la famille, l'amour, la passion et même le mariage. C'est un saint marieur, aimé du peuple, et le mois de juin lui est exclusivement consacré.

Le feu de la Saint-Jean apparaît dans beaucoup de récits reliés à la naissance de Jésus. Le feu est en effet l'un des éléments essentiels à l'histoire humaine, d'où sa représentation en tant que symbole sacré. Le feu brûle, mais est aussi utilisé pour cuire le maïs ; on joue avec le feu, on saute par-dessus avec nos amis proches. Autour du feu, on se réchauffe avec la famille et

les amis à nos côtés. On peut raconter des histoires autour du feu ou juste écouter de belles chansons qui parlent de la vie, de l'amour, de la douleur, de la nostalgie, de la sécheresse et de la plantation. Dans les salons de bal ou dans les rues, on danse le quadrille avec beaucoup de joie. Le 19 mars, les fermiers plantent le maïs en espérant qu'il pleurera pour qu'on puisse avoir une bonne récolte en juin. Dans les années sans pluie, la vie devient sèche, douloureuse, moribonde, malgré la foi des fermiers.

Les Européens en visite au Brésil colonial admiraient la foi du peuple qui vivait la religion d'une façon informelle et joyeuse, contrairement à la religion sérieuse et triste importée des Portugais. Selon Hoornaert, c'est comme cela que le christianisme «moreno» est né. C'est une forme de christianisme qui réunit dans le même espace des rites et des mythes d'origines variés, des célébrations séduisantes remplies de danses et rythmes au son des tambours et des maracas. Personne saine d'esprit ne devrait croire à une forme de liturgie chrétienne figée, dépourvue de communication avec le peuple, incapable de réaliser sa fonction mystagogique qui permet aux croyants d'arriver à la vraie compréhension du mystère divin. La vie était ainsi célébrée de façon festive.

Pour certains Européens, l'histoire du Brésil se résume à l'histoire d'un peuple qui fête toute l'année. Le religieux retrouve le sacré dans les fêtes. Prisonnier du profane, l'homme récupère son espoir et sa force pour continuer son chemin lorsqu'il célèbre le sacré. Il passe ainsi de son temps historique pour vivre le temps primordial, qui appartient à l'éternité. L'homme semble avoir un besoin inné de plonger, de temps en autre, dans les eaux du temps sacré. C'est là que l'homme retrouve la dimension sacrée de la vie dans sa plénitude. La fête et la procession, en particulier, amènent le peuple à l'euphorie ; le peuple se transforme dans les rues, les places et les villes pour faire des louanges aux saints patrons.

Dans certaines régions, on organise l'événement surnommé la « cavalcada ». Les hommes illustres de la société, ou les chevaliers, y participent. Avant la compétition, ils vont à l'église paroissiale, où ils réalisent un beau et important rituel à l'honneur du saint. Une fois l'ayant terminé, tous les participants retournent à la procession en deux longues files et, ainsi organisés, les participants parcourent les rues et les avenues de la ville. Ceci est le moment le plus attendu de cette manifestation de religiosité populaire. Il y a un grand sens d'émerveillement dans l'air en attendant le char allégorique qui porte l'image du saint patron apparaisse. Tous les participants

s'attendent à ce que le char allégorique du saint patron soit le plus beau de la procession puisqu'un dévot a dépensé de l'argent pour l'orner et le décorer à l'honneur du saint.

L'expérience de la fête donne à l'homme l'opportunité d'avoir un contact avec les aspects les plus profonds de l'être humain. Le ciel et la terre se joignent dans une communion mystique et cette communion redonne la paix et la joie à l'être humain. Pendant les fêtes, on laisse le travail de côté et on se livre aux interactions avec l'autre puisque la vie humaine est composée de ces interactions. La festivité et la fantaisie permettent à l'homme de relier le passé et le futur. Seul l'être humain a la capacité de célébrer et de faire la fête, de ce fait même, on peut dire que l'être humain est «l'homo festivus». Il n'y a pas de culture où il n'y a pas de fête. L'être humain est aussi «l'homo phantasia» ; en d'autres termes, l'homme est un visionnaire, un rêveur et un créateur de mythes (2001, p. 36).

Le poète Fay a reçu un prix littéraire en Lisbonne pour son poème «Le 2 février» (*Dois de Fevereiro*):

C'est la fête de Notre-Dame de la Pieté
Festa de Nossa Senhora da Piedade
 La rue est remplie de gens
À rua cheinha de gente
 Et de kiosques
E de barracas de palha.
 Devant l'école primaire Rui Barbosa
Defronte ao Grupo Escolar "Rui Barbosa"
 C'était des kiosques alimentaires : on y servait
Ficavam as casinhas de refeições:
 Du ragoût de boeuf
Guisado de boi,
 Des gâteaux au manioc
Pé de moleque,
 De la confiture de coco
Cocada
 Et du café à soldat bien chaud et frais
E café de sordado quentinho na hora.

«Quelle belle fille ! »
 - *Que minina bonitinha!*
 «Laisse-moi tranquille !»
 - *Deixe de inchimento viu!*
 « Mon saint Joseph, permettez-nous
 "Meu São José dá-me licença

De danser le *pastoril*
Para o Pastoril dançar.
 Nous sommes venus pour vous adorer
Vimos para adorar,
 Parce que Jésus est né pour nous
Jesus nasceu para nos
 Sauver !»
Salvar”! [...]

Le garçon qui pleure
Menino chorando
 La femme enceinte
Mulher de barriga
 Le cheval que hennit
Cavalo rinchando

Des Noirs qui se battent
Nêgo no tapa
 Des soldats qui se battent
Soldado brigando
 Les fermiers qui boivent de l’eau de vie
Matuto bebendo cachaça
 Qui veulent tuer leur souffrance
Matando o sofrer.

Et le lendemain...
E no outro dia....
 C’est le jour de la procession
Dia da procissão...
 On voit passer la procession
Lá vai a procissão:

«Ave, Ave, Ave Maria...
“Avé, Avé. Ave Maria...
 Ave, Ave, Ave Maria...
Avé, Avé. Maria...
 La fête prend sa fin !
A festa acabou!
 À l’année prochaine, si l’on est encore ne vie !»
“Até para o ano se nós vivo fô”!

Le poème de Fay est écrit dans un style familier, reflétant le langage de l’homme de la campagne. Dans son poème, Fay décrit les éléments qui rendent cette fête si joyeuse et populaire.

Lorsque l'on voit les enfants jouer, on veut redevenir un enfant. En même temps, ce poème révèle plusieurs dimensions du phénomène religieux, dans ses aspects sacrés et profanes, officiels et populaires. D'abord, on décrit la musique, les kiosques de nourriture et boisson, les activités, l'orchestre philharmonique qui joue dans le pavillon au centre de la place. Puis, dans l'église, la nuit, c'est la neuvaine à laquelle on y participe avec beaucoup de foi. À la fin, la fête se termine solennellement avec la procession le 2 février, où l'on demande la bénédiction de Notre Dame, Notre Mère. On s'organise dans deux longues files qui forment le cortège marial.

Ça vaut la peine de manger et de boire pendant les fêtes puisqu'on le fait à côté de nos amis, de nos amoureux. On boit à la vie, avec joie, et tous ensemble voient leur passé et leur présent devenir un rêve et ainsi tous ensemble peuvent imaginer le futur avec confiance. Pendant la fête, on envoie des messages à travers les haut-parleurs qui jouent de la musique. Tous peuvent les entendre. La beauté de la fête n'est pas inventée. Les gens sont pauvres, mais leur beauté est simple, naturelle. Il y a de l'eau de vie, qui est la boisson du pauvre et qui causera des affrontements. Les enfants courent, jouent, mâchent de la canne à sucre. On est tous à la fête : même les femmes enceintes et les femmes âgées.

La fête est au peuple ! C'est la fête à la sainte ! La procession se termine, mais le rêve persiste. En chantant *Ave Maria*, on dit adieu. On s'ennuie déjà de la fête qui se termine en laissant des doutes derrière elle. On dit : « À l'année prochaine ! » Mais qui sera là ? Tout est dans les mains de Dieu. « Le futur appartient à Dieu », dit le peuple. La figure de l'Homme est symbolique dont le contenu permet à Fay de dialoguer avec la dimension symbolique innée à l'être humain. L'objet est la fête, remplie de mythes et de rites enveloppés par l'imaginaire humain. Le sujet qui dialogue est quelqu'un qui ne connaît pas la fête de façon théorique, mais qui l'expérimente dans la vraie vie. Le présent qu'il voit et décrit le ramène au passé.

La fête a des éléments perçus par le regard : les décorations, les kiosques, les divertissements, les feux ; d'autres sont perçus par l'oreille : les feux d'artifice, les cloches, les orchestres, les haut-parleurs. On peut sentir l'encens, le parfum des fleurs, l'odeur des chandelles, mais surtout on peut goûter la nourriture et les boissons. Quant au toucher, on le représente par les danses, les processions et les jeux.

Il n'est pas toujours facile de séparer dans ces moments de fête le sacré et le profane, le divertissement et la dévotion, ou la célébration religieuse et la mémoire. Il semble que dans la vie tout peut être expérimenté à travers la perspective de la fête. Selon Brandão, la fête peut être

considérée comme un rite ou un groupe de rites, dont la célébration, s’oppose à la vie quotidienne de tous les jours. Les participants simulent une bagarre à l’aide des bâtons colorés, tandis que d’autres participants chantent :

Notre vie est éphémère
Nossa via é passageira
 Personne ne peut atteindre
Ninguém pode alcançar
 Saint Bénédict sur son drapeau
São Benedito na bandeira
 Il est notre guide
É o nosso guia,
 On est ici pour fêter
Estamos aqui para festejar
 Quelle joie !
Ah, que alegria! (2009, p.126-128).

La logique de la fête a un caractère plus affectif que rationnel. Participer à un pèlerinage veut dire se donner un « rendez-vous ». La religiosité populaire exprime la reconnaissance du sacré. La représentation du sacré est la motivation la plus authentique de cette religiosité. En fin de compte, la conclusion à laquelle on arrive est qu’il s’est avéré impossible l’élimination de la religiosité populaire. Le développement désordonné de la religiosité populaire peut aboutir dans l’émergence des phénomènes tels que la cartomancie, la magie, la formation de groupes ésotériques, des cérémonies secrètes, des pratiques d’ensorcellement, etc.

La religiosité que l’Église accueille dans son sein est née de l’expression de la force du sacré à l’intérieur des communautés et, face aux attaques contre la croyance aux forces surnaturelles, l’Église réagira vivement au sein de ces communautés, mais aussi auprès des croyants eux-mêmes.

4.4 – Le calendrier hagiographique

Depuis les débuts du christianisme, les communautés chrétiennes se réunissent autour des catacombes des martyres pour faire leurs célébrations de façon clandestine. C’était l’époque de l’Église des catacombes. Par la suite, les églises ont adopté cette pratique pour tous les saints et autres membres dignes de leurs communautés.

4.4.1 – La mythologie païenne dans l'hagiographie chrétienne

La réforme du XVI^e siècle a réordonné le dogme chrétien en éliminant les parties « suspectes » qui se référaient aux cultes de la Vierge et des saints. Or, c'était là le refuge de toute pratique provenant de la « mythologie chrétienne médiévale », en d'autres termes, de tout ce qui ne provenait pas directement de la Bible et qui s'était intégré au long du temps à la foi chrétienne (2012, p. 14). Les pratiques dévotionnelles sont l'expression même du paganisme ; cependant, on ne doit pas oublier leur importance pour l'évangélisation d'un peuple tel que l'affirme Hoornaert (1972, p. 85 e 86).

Dans une lettre à saint Augustin de Cantorbéry, qui était en train d'évangéliser les Angles en Angleterre au début du XVII^e siècle, le pape Grégoire I^{er} expliquait clairement la politique appliquée à l'évangélisation par l'Église. Ceci illustre la complicité de la religion avec tout ce qui n'est pas officiel :

Après de longues réflexions, voici ma conclusion sur le cas des Angles : leurs temples ne doivent absolument pas être détruits dans cette nation. Cependant, les idoles qui s'y trouvent doivent l'être. On doit asperger tous ces temples de l'eau bénite. Par la suite, on doit bâtir des autels à l'intérieur et les remplir de reliques. En effet, si ces temples sont bien construits, il faut seulement changer leur finalité : du culte aux idoles au culte au vrai Dieu [...] Puisqu'il existe la coutume de tuer des bœufs en offrandes aux esprits, il faut qu'on change cette cérémonie en quelque sorte de façon à célébrer ces rites aux jours des fêtes à l'honneur des saints martyres auxquels les reliques posées sur les autels sont consacrées. On doit continuer à permettre aux gens de construire des abris en paille près des temples et de célébrer la fête à l'aide d'agapes rituelles.

Depois de longas reflexões, eu estatuí sobre o caso dos Anglos: que os templos dos ídolos não devem, de forma alguma, ser destruídos nessa nação, mas que nós destruíamos unicamente os ídolos que se encontram lá. Que nós peguemos a água benta e que nós aspirjamos esses templos, que nós edificuemos lá altares e que nós coloquemos lá relíquias; efetivamente, se esses templos são bem construídos, é necessário e basta mudar sua destinação: fazê-los passar do culto dos ídolos ao louvor do verdadeiro Deus. [...] Como existe o costume de oferecer muitos bois em sacrifício aos espíritos, é preciso igualmente transformar um pouco o cerimonial dessas oferendas, de maneira a fixar esses costumes rituais no dia da consagração ou da festa dos santos mártires dos quais as relíquias foram colocadas na Igreja; que as pessoas continuem a construir para si cabanas de ramagens perto dos mesmos templos que viraram igrejas e que eles celebrem a festa com ágapes rituais (2012, p.15-16).

Ainsi, ces mythes païens, appartenant à la mémoire des collectivités, n'ont pas été effacés. L'Église les a modifiés pour mieux les marginaliser (2012, p.21). Dans ce passage de la lettre du pape, on peut observer la complicité de l'Église officielle que, dans sa mission

d'évangélisation, n'hésite pas à modifier les mythes païens pour les résignifier sous l'optique chrétienne de façon à les encadrer dans la liturgie officielle. Voici la description de ces mythes par l'archevêque Burchard de Worms tirée de son document intitulé le Décret de Burchard au sujet des rites païens célébrés le 1^{er} janvier :

As-tu célébré le début de janvier selon les coutumes païennes ? ... As-tu mis sur ta table des pierres ou as-tu offert un festin, t'es-tu promené sur les rues et les places en chantant et en dansant ? T'es-tu assis sur le toit de ta maison portant ton épée afin de voir et de découvrir ce qui va t'arriver l'année prochaine ? T'es-tu assis sur la peau d'un taureau à un carrefour pour deviner le futur ? As-tu fait cuire au four un pain le 1^{er} janvier pour que seulement toi tu le manges de façon à avoir une année prospère ? Si la réponse est oui, pourquoi as-tu abandonné ton créateur ? Pourquoi es-tu retourné vers ces idoles et devenu un apostat ? Tu dois faire le jeûne pendant deux années à chaque jour de célébration officielle...

Tu celebraste as calendas de janeiro segundo os costumes pagãos? ...dispor sobre tua mesa pedras ou dar um festim, conduzir pelas ruas e praças cantores e dançarinos, sentar-te sobre o telhado da tua casa, cingido com a tua espada a fim de ver e de conhecer o que te acontecerá no ano novo, sentar-te na encruzilhada, sobre uma pele de touro para adivinhar o futuro, cozer pão na noite de 1º de janeiro para ti, pessoalmente, para saber se o ano novo ser-te-á próspero... Caso sim – porque tu abandonaste teu criador, porque tu te voltaste em direção dos vãos ídolos e tu te tornaste apóstata – tu jejuarás dois anos nos dias oficiais (cap. 62). (2012, p. 24).

Les feux de la Saint-Jean sont aussi héritage de la mythologie religieuse païenne. En réalité, les feux de la Saint-Jean ne proviennent pas directement des fêtes vulcanales, mais c'est probablement l'expression des rites et des mythes homologues à des traditions remontant aux premières communautés indo-européennes. «Les fêtes vulcanales sont ainsi nommées à l'honneur du dieu Vulcain. Au jour de la fête, les célébrants pour demander le pardon pour leurs erreurs jettent des êtres animés au feu. » Personne ne peut ignorer ces informations puisque ce sont elles qui fournissent la base historique de la religiosité populaire médiévale d'où les pratiques religieuses présentes dans la péninsule ibérique prennent leurs origines.

Les textes hagiographiques sont indubitablement la source d'information la plus abondante sur la mythologie du Moyen Âge (2012, p.29). L'hagiographie médiévale était l'instrument le plus efficace dans la christianisation des anciens mythes européens. Aujourd'hui, l'étude des légendes hagiographiques ne peut pas être menée exclusivement sous l'optique historique ou historiciste. Il n'est pas raisonnable de se concentrer seulement sur la question de la véracité des informations : est-ce que le saint est vraiment passé à cet endroit à ce moment-là ? En fait, l'hagiographie médiévale est un genre littéraire comme n'importe quel autre, avec ses codes, ses rites narratifs, ses thèmes et son imaginaire. Au Moyen Âge, ce genre observe rarement des règles historiques rigoureuses. Au contraire, il est composé des fabrications idéologiques est

culturelles préméditées, ce qui est assez évident pour tous ceux qui étudient ces textes merveilleux. Beaucoup de saints ont été fabriqués pour combler les besoins de la christianisation ou pour des raisons économiques- on voulait attirer les pèlerins à certains sanctuaires. On a fabriqué les événements de la vie des saints ou on les a copiés des histoires préexistantes, qui à leur tour étaient souvent fictives elles-mêmes. Sur le nouveau continent, les missionnaires européens suivront la même recette utilisée pour christianiser l'Europe depuis le Ve siècle (2012, p.11 e 12.).

Comme on l'a mentionné plus tôt, il est très contre-productif d'interpréter les légendes hagiographiques sous une optique exclusivement historique. Ces légendes peuvent nous sont plus important pour leur contenu imaginaire et mythique que pour leur prétendu poids historique. Tout comme un archéologue, on doit ainsi « déshabiller » le texte hagiographique de ses « habits chrétiens » pour retrouver, au-delà des apparences superficielles, les motifs archaïques qui décrivent une certaine « pensée sauvage » qui est complètement différente de la pensée chrétienne. Un texte hagiographique ne doit jamais être interprété superficiellement. Il correspond nécessairement à une mémoire mythologique composée par un système de motifs codifiés qui peut nous renseigner sur comment les païens et les chrétiens pensent à partir de la façon qu'ils célèbrent leurs saints et certains rites qui y sont reliés. En analysant les détails précis et révélateurs de ces mythes, on observe que la mentalité du haut Moyen Âge était très conservatrice. On peut imaginer que le christianisme « *moreno* » a passé par le même processus lors de sa confrontation à la réalité complexe des influences syncrétiques. Saint Georges, ainsi que saint Côme et saint Damien, est célébré dans les cultes africains sans pour autant réveiller des discussions théoriques, sauf chez les catholiques. À la ville de Rio de Janeiro, le 23 avril est un jour férié pour célébrer saint Georges. Cette même ville a un autre saint patron, le guerrier saint Sébastien.

Selon Claude Gaignebet, il ne s'agit pas du remplacement de n'importe quelle figure païenne par n'importe quel saint à n'importe quel moment de l'année. La littérature hagiographique suit un vrai « code mythologique païen » pour lequel personne à ce jour n'a retrouvé la clé pour le traduire, malgré le fait que les experts de l'hagiographie catholique croient parfois au principe que le saint sera toujours célébré le jour de l'anniversaire de sa mort. D'un autre côté, il est faux de dire que les mythes antérieurs au christianisme et les documents qui y sont reliés se sont perdus dans la nuit des temps. Au contraire, ces documents sont abondants. Ces mythes ont été conservés même si ils ont été conservés en fragments. C'est, en effet, un vrai casse-tête hagiographique construit

tout au long du Moyen Âge. Selon Walter, on a toujours besoin de les découvrir et d'apprendre à les lire et à les déchiffrer (2012, p.29 e 31).

Pour le chrétien non informé, à Noël, on commémore la naissance de Jésus. Cependant, au début on avait fixé plusieurs dates comme étant son anniversaire jusqu'à désigner le 25 décembre comme la date finale. À de différentes époques et selon la communauté chrétienne, on célébrait la naissance du Christ le 6 janvier, le 25 mars, le 10 avril ou le 29 mai. La désignation du 25 décembre correspondait à un compromis pour intégrer une série de célébrations saisonnières et mythologiques païennes antérieures au christianisme.

Le souper de Noël ou le souper de la Saint-Sylvestre sont encore aujourd'hui des vestiges des rites païens célébrés à la fin de l'année. Selon Walter, ces mythes célébraient les forces de la nuit et la force des mystères et du surnaturel et on les associe aux banquets des fées qui sont bien connus des textes médiévaux et des rites folkloriques (2012, p.72). Ces mythes nous sont parvenus de l'Europe et ont souffert ici un nouveau processus de resignification. Par exemple, le 19 mars, le jour de la fête de saint Joseph, pour les personnes du « sertão », représente l'espoir de que saint Joseph enverra des pluies à ces dévots pour qu'ils puissent avoir une bonne récolte. On n'aurait jamais pensé que saint Antoine serait devenu un saint marieur qui puisse être manipulé par ses dévots. Cela fait partie du christianisme « moreno » brésilien puisqu'il ne correspond pas du tout à la liturgie de l'Église. Par ailleurs, certaines études de Gilberto Freyre sur le côté affectif de la religiosité coloniale ont révélé, non seulement les pratiques impliquant saint Antoine, mais d'autres impliquant saint *Gonçalo*, dans lesquelles les femmes stériles se frottaient à une image du saint pour améliorer leur vie intime :

Aidez-moi à marier, aidez-moi à marier/ mon petit saint *Gonçalo*/ je vais prier pour vous/
mon ami petit saint Ou encore : Saint *Gonçalo de Amarante*/ Marieur des vieilles/
Pourquoi vous ne mariez ces femmes ?/ Qu'est-ce qu'elle vous ont fait?

*Casai-me, casai-me/ São Gonçalinho, /Que hei de rezar-vos, / Amigo santinho. Ou então:
São Gonçalo do Amarante, / Casamenteiro das velhas, /Por que não casais as moças?
/Que mal vos fizeram elas? (SOUZA, 2009, p. 160-161).*

Ce niveau d'intimité avec le saint a donné des aspects sensuels à la religion qui a aussi influencé les noms utilisés pour nommer les mets dans la cuisine coloniale : *suspiros-de-*

freiras (soupirs de nonne), *toucinho-do-céu* (p'tit toux céleste), *papos-de-anjo* (causerie d'anges), *levanta-velho* (lève-vieux), *língua-de-moça* (langue de demoiselle), *mimos-de-amor* (caresses d'amour). Les saints sont devenus des intercesseurs auprès de la divinité pour les causes humaines (SOUZA, 2009, p. 160-161).

Les parties sales ou sensuelles du corps de Jésus sont oubliées tout comme on oublie ces mêmes parties du corps des humains. En fait, Brandão observe qu'il n'y a pas de prière qui mentionne les organes d'excrétion ou de sexe, contrairement aux mythes de divers peuples indigènes. En ce qui concerne Jésus et les autres saints couverts de sang, on vénère la tête, les épaules, et en particulier le visage, comme c'est le cas du visage de Jésus imprimé sur le voile de Véronique (2009, p.58).

4.4.2- Le folklore chante la naissance de l'Enfant-Dieu

La culture de l'État d'Alagoas est le reflet de la formation de l'histoire brésilienne, pleine de cohabitations plurielles. La richesse de l'histoire populaire se trouve dans les contributions des ancêtres ibériques et européens blancs, indigènes et africains qui se sont amalgamés pour former l'identité « alagoana ». Le peuple a des caractéristiques communes, mais chaque région possède des caractéristiques spécifiques. Les diverses contributions qui ont formé l'âme brésilienne ont aussi donné naissance à une population métissée, plurielle et unique, qui trouve dans sa diversité sa force, qui à son tour était née de l'inégalité.

La fonction du folklore est d'harmoniser les diverses productions communautaires pour exprimer son origine historique. Selon les études de Douglas Apratto, c'est là le danger de la globalisation : l'adoption de nouveaux modèles culturels et le subséquent oubli des manifestations populaires (2013, p. 15).

En Alagoas, la manifestation folklorique la plus participative parmi tous les groupes, communautés, voisinages et communes et sans doute la danse appelée *pastoril*. Selon Apratto, Gilberto Freyre disait que si l'on veut comprendre le peuple brésilien, on doit porter plus d'attention à son caractère, au style des danses, aux associations, aux vêtements traditionnels, aux jeux populaires qu'aux exploits de ses héros (2013, p. 16). Le folklore est ainsi le portrait vivant de la mémoire populaire. Dans les porches des « Casas Grandes », les familles du seigneur promouvaient

les activités de divertissement de la communauté qui se passaient pendant les jours de célébration à l'honneur des saints avec les pratiques dévotionnelles importées de l'Europe ou non. Les prêtres, les amis et les invités s'amusaient à regarder le jeu entre les chanteurs, les compétitions entre les joueurs de violon et les représentations rythmées des « emboladas ». Plusieurs auteurs se sont consacrés à l'étude de la culture « alagoana » ou même son âme. Parmi ces auteurs, le plus important était le médecin Théo Brandão autour duquel les autres auteurs se sont rassemblés pour former ce qu'on appelle « l'école de *Viçosa* ».

La scène de la nativité et le *pastoril* sont représentées par les jeunes des couches sociales les plus élevées. Les participantes de ces jeux sont les filles et les petites filles des seigneurs de plantations. Ce n'est que plus tard que ces manifestations populaires arriveront aux centres urbains. Tandis que les personnages principaux de la « pastoril » et de la scène de la nativité étaient représentés par l'aristocratie rurale, les autres rôles étaient joués par les autres résidents des plantations, les descendants d'esclaves et les descendants métis des Blancs et des autochtones, les surnommés « caboclos ». Ces manifestations sont caractérisées par la délicatesse des gestes et la beauté de la mélodie, compatibles avec les thèmes bucoliques et la joie de la naissance de l'Enfant-Jésus. Les pas sont glorieux et d'évolution gracieuse. On établit une rivalité entre deux camps, appelés « cordões », qui en polarisant le jeu, intensifie la participation et la joie de l'assistance.

L'héritage de la métropole demeure vivant parmi la population de la colonie. C'est la région « Nordeste » qui a accueilli l'héritage religieux des « Autos », qui sont des représentations théâtrales d'origine médiévale, particulièrement les « Autos » de Noël. Ces jeux ont débuté dans les usines à sucre, mais peu à peu, ont été exportés naturellement vers d'autres espaces, en gagnant en popularité et en développant des caractéristiques propres à la région. Nous mentionnons ces jeux dans ce travail dû à leur thématique religieuse.

La scène de la nativité est une représentation théâtrale de Noël qui narre en trois actes la naissance de Jésus. C'est de cette représentation que l'on a créé la danse « pastoril ». À la « pastoril », on a deux camps : le bleu le rouge. On a aussi les personnages principaux de la maîtresse, la contremaîtresse et Diana. À ces personnages s'ajoutent le démon, l'ange, les bergers et la gitane. La couleur rouge est présente sur le manteau de Jésus et le bleu sur le manteau de Notre Dame. Les origines de la « pastoril » se trouvent dans les représentations théâtrales de Noël de la région de Provence, au sud de la France. En Alagoas, il perd de plus en plus sa popularité : il n'en reste que quelques groupes qui font encore les représentations. Les chants appelés les

«jornadas» se réfèrent à la naissance de l'Enfant-Jésus d'une façon très religieuse comme on peut l'observer dans la «jornada» ci-dessous :

Bonsoir à tous les Messieurs,
 Bonsoir aussi à toutes Mesdames,
 Nous sommes les petites bergères, les belles bergères
 Qui, avec joie, allons vers Bethléem.

*Boa noite, meus senhores todos,
 E estas minhas senhoras também,
 São as pastorinhas, pastorinhas belas
 Alegrementemente vamos a Belém.*

Voici un autre passage démontrant la religiosité du jeu, dans lequel on demande, comme d'habitude, la permission au seigneur de la maison pour commencer la célébration. On annonce dans ce passage la joyeuse naissance de l'Enfant-Jésus :

Mon saint Joseph, permettez
 Aux bergers de danser
 On est venu adorer
 L'enfant qui va nous sauver

*Meu São José, dá-me licença
 Para o pastoril dançar.
 Viemos para adorar,
 Jesus Nasceu para nos salvar*

Ces passages reflètent l'ambiance rurale de la crèche de Noël. Les filles se déguisent en bergères pour rappeler la scène biblique qui s'est passée dans les champs de Bethléem décrite par Luc.

L'autre jeu populaire de Noël de caractère religieux est appelé le «Reisado», dans lequel participent plusieurs chanteurs et danseurs qui représentent plusieurs épisodes. Les personnages portent des habits guerriers. Dans sa composition, on compte avec le roi, la reine, l'ambassadeur, le maître ou le secrétaire, le contremaître, Matthieu et le clown. Ils tous portent des jupons en satin ornés des miroirs et des rubans colorés. Les principaux instruments de musique utilisés dans le jeu sont l'accordéon, le tambour et le tambourin brésilien appelé «pandeiro». Ce jeu prend ses origines des traditions portugaises. Son but est d'annoncer la naissance de Jésus Christ et de rendre hommage aux Rois Mages. Traditionnellement, on va de porte-à-porte pour faire les

représentations qui durent du 24 décembre au 6 janvier. Fait intéressant, la manifestation populaire appelée «bumba meu boi» est traditionnellement une activité qui se fait entre les présentations du « Reisado ».

Entre le jour de Noël et le 6 janvier, le jour des Rois Mages, des cortèges inspirés de ces figures religieuses sont organisés partout dans le pays. Les participants chantent, dansent et défilent dans les rues ; ils visitent les maisons pour rappeler la tradition biblique qui veut que les Rois Mages aient fait un pèlerinage jusqu'à la crèche de Jésus. Avec joie, ils offrent aux personnes de la musique, des louanges, des bénédictions et des scènes dramatiques en échange de nourriture et boisson.

Selon le spécialiste en folklore Oswald Barroso :

La création des personnages par les participants est née du désenchantement qui fait en sorte que les hommes et femmes simples trouvent à l'intérieur d'eux-mêmes des personnages royaux cachés tels que des rois et des reines, des saints et des guerriers.

A incorporação das figuras pelos brincantes se dá por um processo de desencantamento, que faz com que homens e mulheres simples, do povo trabalhador, tirem de si figuras de reis e rainhas, santos e guerreiros, que trazem ocultas (BARROSO In PESCIOTTA, 1914, p. 28).

Sur cette manifestation, Barroso ajoute :

Il y a un roi dans chaque petit fermier, chaque charretier, chaque bricoleur. Dans les jeux de rôle, ils se transforment et intègrent le monde des merveilles.

Há um rei dentro de cada roceiro, cada carroceiro, cada biscateiro, na brincadeira, eles se encantam e entram na dimensão do maravilhoso (In PESCIOTTA, 1914, p. 29).

Le format esthétique du « Reisado » n'a pas changé depuis des siècles ; c'est une tradition héritée d'une génération à l'autre depuis le temps de la colonie quand elle est arrivée au Brésil. Cependant, les couronnes, la forme des chapeaux, la façon d'adornier les vêtements, les couleurs des tissus, le matériel des masques, les porte-drapeaux, tout cela peut varier selon la capacité créative des participants. On peut même trouver des chapeaux très extravagants à la forme d'église ou de chapelle, ce qui révèle l'origine religieuse de cette manifestation (PESCIOTTA, 2013, p. 30).

À caractère à moitié religieux et à moitié profane, cette manifestation se fait selon un rite de louange, de salutation, rempli de plaisanteries et humour. Les participants du « Reisado », comme l'on appelle cette célébration au « Nordeste », font tout ce qu'ils peuvent pour créer des

décorations ; ils créent la plus grande quantité possible d'accessoires colorés avec des cordons, des miroirs, etc.

Les vêtements sont inspirés d'un temps passé, rappelant la Grèce antique ou l'Empire romain. Les participants s'habillent en jupons et en vestes qui donnent aux participants l'allure des habitants d'un temps lointain et de terres lointaines, même si les couleurs et les accessoires sont bien brésiliens.

Aujourd'hui certains groupes modernes de l'Église comme les communautés ecclésiastiques de base essaient d'incorporer certains rites provenus du catholicisme populaire comme les fêtes des Rois dans leurs célébrations. Le chant ci-dessous provient d'une de ses communautés. On peut le comparer aux chansons de la «pastoril» ou du «Reisado». Les paroles sont, en quelque sorte, érudites malgré une certaine ressemblance aux chansons folkloriques de Noël :

Père éternel, souverain,
Pai Eterno soberano,
 Vous tenez la main de vos anges
Tá com seus anjos a mão
 Je vous demande la permission de chanter
Peço a vós para cantar
 Pour annoncer la naissance
O Natal anunciado.
 Il est passé minuit et je vais chanter l'annonce
Meia noite já foi dada Meu cantar anunciou
 À l'honneur du Fils de la Vierge
Em honra do Filho da Virgem
 Avec beaucoup de joie, nous chanterons
Muito alegre nós cantamos.
 De la terre est née la branche
Da terra nasceu a rama
 De la branche est née la fleur
Da rama nasceu a flor
 De la fleur est né Maria
Da flor nasceu Marie
 De Marie est né le Rédempteur
De Maria o Redentor.
 Les trois Rois viennent de loin
Os Três Reis vêm pelo mundo
 Et nous l'adorons aussi
E nós adoramos também
 Nous adorons l'Enfant-Dieu

Adoramos o Deus Menino
 Dans la crèche à Bethléem
 No presépio de Belém.

Les traditions culturelles d'origine européenne ont été incorporées de façon bien réussie au *Nordeste* dans les usines à sucre. Tel que le spécialiste en folklore José Aloísio Brandão Vilela affirme dans son ouvrage «Coletânea de Assuntos folclóricos», « le folklore est une façon de perpétuer la tradition des peuples et le labyrinthe des civilisations. » Ainsi, la tradition chrétienne des « autos » du temps de Noël se joint aux nouveaux temps d'évangélisation au Brésil. Son objectif est de présenter les mystères religieux de Noël, qui ne sont pas célébrés dans la liturgie catholique, mais célébrés de façon populaire entre danses, rythmes, mythes et rites sur la naissance d'une figure attendue par le peuple juif. Les jeux de Noël se passent surtout dans les milieux campagnards.

L'ennemi traditionnel du peuple portugais – le Maure- n'existait pas dans la colonie brésilienne. La mentalité guerrière contre les Maures a été importée par les colonisateurs comme l'affirme Câmara Cascudo :

Le Maure a voyagé au Brésil dans la mémoire du colonisateur. Et ici il est resté. Jusqu'à ce jour, on sent sa présence dans la culture populaire [...]. Et tous connaissent les «autos» sur les chrétiens et les Maures appelés «Chegança», qui parle du combat entre les soldats de la Croix et du Croissant, dans un bateau pris en assaut par ces derniers. Une bataille d'épées et de chants, accompagnée par le son des tambours qui finit avec la victoire sur les infidèles qui sont baptisés à la fin tel qu'ordonne le précepte de la catéchèse.

O mouro viajou para o Brasil na memória do colonizador. E ficou. Até hoje sentimos sua presença na cultura popular [...]. E todos sabem do auto de Cristãos e Mouros, conhecido como Chegança, luta dos soldados da Cruz contra o Crescente, num barco assaltado por estes: batalhas de espadas e cantos, acompanhados a ruídos de tambores, findando os infiéis vencidos e batizados, de acordo com o secular preceito catequético. (1984. P.15-16).

Le jésuite Antonil a été l'un des premiers à se rendre compte de qu'il était extrêmement important, en termes de contrôle social et idéologique, de permettre l'émergence des manifestations syncrétiques :

Leur refuser leurs jeux, qui sont leur seul soulagement de la captivité, est vouloir leur rendre désespérés, mélancoliques, avec peu de vie et de santé. Ainsi, Messieurs, ne vous en faites pas quand ils créent leurs rois, quand ils chantent et dansent pendant quelques heures à certains jours de l'année pour leur faire plaisir l'après-midi après qu'ils ont célébré le matin Notre Dame du Rosaire, saint Benoît à la chapelle de l'usine.

Negar-lhes totalmente seus folguedos, que são o único alívio do seu cativo, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os

senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da capela do engenho... (SOUZA, 2009. p. 128).

Si Notre Dame d'Aparecida est officiellement et populairement la «Mère», la «patronne du Brésil», selon Brandão, le «p'tit père Cícero», un vieux prêtre qui aimait la politique. Déchu par l'Église, il est mort le siècle dernier, est devenu le protecteur de toute la région «Nordeste» du Brésil et possède une foule interminable de «fils et filleuls». Les villes du Nordeste ont d'habitude des images, des statues à l'effigie du Père Cícero dans des places ou des oratoires, couverts en décorations de fleurs ou entourés de bougies.

Il n'y a pas de commune ou de ville sans son saint patron au Brésil, ainsi qu'il n'y a pas de groupe ethnique ou de catégorie professionnelle sans un saint protecteur. Chaque personne du peuple se protège à l'aide d'un petit groupe d'images de saints protecteurs. Ainsi, il est impossible d'ignorer la présence culturelle et religieuse du christianisme au Brésil. Cette culture n'est pas un élément superficiel qu'on peut laisser tomber facilement, c'est au contraire une partie intégrale, internalisée de la culture brésilienne.

Même dans un *terreiro* on suppliera l'aide de La Vierge de la Conception, pourtant une sainte catholique, que dans un rituel synchrétique de christianisme «moreno» est invoquée pour sauver un fidèle d'une maladie incurable. Cette prière est dirigée à Notre Dame, mais l'image devant laquelle on est prosterné, complètement voilée est l'image de la déesse africaine *Yemanjá*. Selon Brandão, il ne s'agit pas de la présence de trop de religions dans le catholicisme au Brésil. En effet, c'est une religion dans laquelle Dieu peut porter plusieurs visages ou dans laquelle on peut accueillir plusieurs types de personnes et plusieurs façons de croire et de vivre ses croyances (2009, p. 191).

Venez, venez, Vierge de la Conception !
Baixai, baixai, oh Virgem da Conceição!
 Marie l'immaculée pour calmer cette personne
Maria Imaculada, para tirar perturbação.
 Se c'est un sort que quelqu'un lui a jeté
Se tiveres praga de alguém
 Curez la personne
Desde já seja retirada
 Amenez-le avec vous, Mère de la mer ardente !
E levai, oh mãe do mar ardente!
 Dans les eaux de la mer les plus profondes et sacrées.

Nas águas do mar, nas profundas sagradas

4.5- Les célébrations de la mort

La vie et la mort font partie du monde sacré. Les rites autochtones célébrant la naissance et impliquant la participation des parents démontrent le respect de ces peuples pour la vie et la divinité. La mort, cependant, apporte à l'expérience humaine l'attente de la vie éternelle. Les esprits et les âmes continuent, en quelque sorte, à vivre au sein de la vie familiale et communautaire. Dans le christianisme populaire, il existe un culte familial aux âmes, et même dans l'Église, on célèbre des messes aux intentions des âmes à des jours et des heures prédéterminées. Une autre coutume très répandue est l'allumage des chandelles à l'intention des âmes qui peut se faire à l'église, où on réserve une place spéciale pour ce faire, ou à la maison.

4.5.1- La culture de célébration de la mort

En 998, Odilon, quatrième abbé de Cluny, a institué la «Commémoration des morts» ou «le jour des Morts» le 2 novembre. Tout ce qu'il a fait a été d'adapter au christianisme une ancienne coutume celte selon laquelle, à cette époque de l'année, les âmes commençaient leur migration funéraire. En instituant le jour des Morts le 2 novembre, il a incorporé la nuit de Samain au culte chrétien pour éliminer le danger des coutumes païennes tout en créant une nouvelle vision de l'au-delà qui offrait la promesse du paradis à côté de la menace de l'enfer (2012, p. 52-53). Quoique moins brillante que la culture hellénique ou romaine, le monde celte a aussi contribué à l'élaboration de la culture occidentale pendant des millénaires. Selon Walter, cette contribution n'a pas disparu au moment de l'invasion romaine ni lors de la christianisation. Au contraire, elle s'est intégrée à la culture méditerranéenne et chrétienne en l'influençant et en l'enrichissant (2012, p. 57).

La dimension chrétienne de la théologie liturgique de la Toussaint et du jour des Morts n'efface pas leurs origines païennes. Cependant, la suite liturgique du 1^{er} et du 2 novembre a une signification évangélique très importante pour les chrétiens. Ce n'est pas la mort qui nous

intéresse ou dérange, mais la vie. La mort dépendra de la façon qu'on a vécu la vie, profondément ou non. La vie et, par conséquent, la mort en prendront ainsi tout leur sens.

Selon les autochtones, les morts n'abandonnent pas les villages, mais restent à rôder aux alentours. Ce sont les « morts-vivants » ou « les âmes », qui dérangent les gens, qui apparaissent dans les rêves et dans les visions. Les autochtones n'ont pas de cimetière où l'on puisse communier ou communiquer avec les morts. En effet, parmi eux, on ne mentionne plus les noms des morts ; on les oublie. Quant aux corps des morts, desséchés, on les lancera dans la rivière pour qu'ils disparaissent à tout jamais.

La vie et la mort seront célébrées à travers des rites riches et variés. La naissance est une raison de célébrer pour les familles et les communautés. C'est dans la célébration de la mort que l'on peut voir les toutes premières manifestations religieuses de l'humanité et de sa croyance dans la vie éternelle. De France dans sa thèse doctorale "A Cara da Morte" (*le visage de la mort*) affirme ceci :

«La mort est violemment incompatible avec notre existence humaine qui cherche à immortaliser l'individu à travers son histoire, les faits de sa vie, sa descendance, son nom de famille et ses idées... »

"A morte é algo violentamente incabível para nossa existência humana, que busca eternizar o indivíduo, através de sua história, de seus fatos, de sua prole, de seu sobrenome, de suas ideias..."

On définit souvent la mort par opposition à la vie. Dans le vocabulaire brésilien, il y a plusieurs façons de se référer à la mort. On utilise des surnoms ou des expressions pour atténuer la réalité ou l'impact de la douleur de la séparation. On va même utiliser de l'ironie. Ainsi, on dit que quelqu'un « a passé » ; on surnomme la mort de « la mauvaise » ou on dit que la mort est la « seule certitude dans la vie ». Plusieurs éléments composent le monde fantastique et ténébreux de la mort : la mort revêtue d'un manteau noir et portant dans la main une faux ou les légendes entourant les cimetières et les âmes. Le folklore national possède un considérable groupe d'allocutions utilisées pour parler sur la mort sans pour autant parler de la mort. Même si ces expressions ne sont pas toutes listées dans les dictionnaires, elles sont utilisées par le peuple de façon courante. Voici un petit échantillon de la riche culture de l'imaginaire de la mort présent dans les traditions brésiliennes :

Abotoar-o-paletó-de-madeira (boutonner le costume en bois) / *Amanhecer-olhando-dedão-do-pé* (voir le lever du jour en regardant les doigts des pieds)/ *Bater-a-Biela* (battre la bielle)/ *Bater-a-Bota* (battre les bottes)/ *Chegar-a-hora* (l'heure est arrivée)/ *Chispar-no-cavalo-da-morte* (monter sur le cheval de la mort)/ *Desarmar-a-tenda* (démonter la

tente)/ *Desencadernar* (enlever le cadenas)/ *Desocupar-o-beco* (désoccuper la ruelle)/ *Descansar* (se reposer)/ *Dizer-adeus-ao-mundo* (dire adieu au monde)/ *Dar-o-último-suspiro* (pousser son dernier soupir)/ *Desencarnar* (désincarner)/ *Envelopar-se* (s'envelopper)/ *esticar-o-cambito* (étendre les jambes)/ *Entregar-a-alma-a-Deus* (livrer son âme à Dieu)/ *Embarcar* (embarquer)/ *Estar-na-terra-da-verdade* (entrer dans la vraie terre)/ *Estar-na-terra-de-onde-não-se-volta* (entrer dans la terre d'où / *Estar-com-Deus* (être avec Dieu)/ *Estar-na-glória* (être dans la gloire)/ *Esticar-a-canela* (étendre les tibias)/ *Fechar-os-olhos* (fermer les yeux)/ *Fazer-a-última-viagem* (faire son dernier voyage)/ *Ganhar-o-descanso-eterno* (gagner le repos éternel)/ *Ir-para-a-cidade-dos-pés-juntos* (aller à la ville avec les pieds ensemble) / *Mudar-se* (déménager) / *Passar* (passer)/ *Render-a-alma-ao-Criador* (rendre son âme au Créateur)/ *Render-o-espírito* (rendre son esprit)/ *Virar-defunto* (devenir défunt)/ *Viajar* (voyager) (MAIOR, 1973, p.37-47).

4.5.2- Les chants appelés « *incelências* »

Dans le catholicisme populaire brésilien, les « *incelências* » sont aussi connues sous les noms suivants : *Excelências*, *Encelenças*, *Incelenças*, *Insalências*, *ixelenças*, *excelença*. Les «*incelenças*» sont un type de chant funèbre d'origine populaire, très répandu à l'intérieur du Brésil, qui est performé à côté des moribonds ou défunts. On croit que ces chants, lorsqu'ils sont performés en présence des moribonds, ont le pouvoir de les amener à la repentance de leurs péchés et ainsi les garantir la voie du ciel.

On chante les « *incelências* » pendant que l'on veille sur le défunt ; ces chants ont la fonction rituelle de livrer l'âme d'un être cher aux soins des anges et des saints. On leur demande de l'accompagner et de le protéger jusqu'aux portes du ciel. On croit que le destin du mort dépendra de la qualité du service religieux commandé par sa parenté afin d'obtenir l'intercession de la Vierge ou des saints au nom du défunt auprès de Dieu. Selon Brandão (2009, p. 81), on croit que c'est la Vierge qui « sauve le plus grand nombre d'âmes du purgatoire ». Le chemin est long et, face aux tentations du démon, la présence protectrice des anges et des saints est indispensable. L'archange saint Gabriel et la Vierge sont les figures les plus invoquées dans les chants. Saint Michel, avec une balance dans la main, pèse la valeur de chaque âme. Cependant, dans l'imaginaire du catholicisme populaire, le rôle d'avocate de la défense revient à Marie.

À part la région Nordeste, on peut trouver la pratique des « *incelências* » dans d'autres États du Brésil par exemple *Goiás*, *Minas Gerais*, *São Paulo*, *Paraná* et *Rio Grande do Sul*. À Viçosa, encore aujourd'hui on trouve des chanteurs d'*incelências* pour les défunts. Voici

quelques exemples tirés des paroles d'une de ces *excelências* chantées lors que l'on revêt le défunt d'un linceul ²⁶:

“Veste esta mortalha
« Entoure-toi de ce linceul »
Quem mandô foi Deus;
« C'est Dieu qui te l'a ordonné »
Quem mandô visti
« Celle qui t'a ordonné de le porter »
Foi a Mãe de Deus”.
« était la mère de Dieu »

“Amarre este cordão,
« Attaches ce cordon autour de toi »
Quem mandô foi Deus;
« C'est Dieu qui te l'a ordonné »
Quem mandô marrá
« Celle qui t'a ordonné de l'attacher »
Foi a Mãe de Deus”.
« était la mère de Dieu »

“Bota este capuz,
« Portes ce capuchon »
Quem mandô foi Deus;
« C'est Dieu qui te l'a ordonné »
Quem mandô butá
« Celle qui t'a ordonné de le porter »
Foi a Mãe de Deus”.
« était la mère de Dieu »
À alma está pronta para viajar
«L'âme est prête à voyager»
Hoje lá no céu ele vai chegar.
«Aujourd'hui, au ciel, elle va arriver»

Pour garantir la protection des saints dans leur passage vers l'autre vie, beaucoup de fidèles insistaient à être enterré portant les habits propres à leur pratique dévotionnelle. Selon João José Reis (1991), le linceul franciscain²⁷ était l'habit préféré pour l'enterrement d'enfants et

²⁶ Nous avons déjà présenté ce même exemple dans le chapitre 2 de cette thèse.

²⁷ L'usage des linceuls par les défunts était, en effet, un cri à l'aide. Le choix de linceul dépendait du sexe du mort. Cependant, certains linceuls, comme celui des franciscains, pouvait être utilisés pour tous et toutes. Ce type de linceul

d'adultes puisque l'on croyait à la force de l'intercession de saint Francis. Plusieurs confréries du temps de la colonie offraient à leurs membres la garantie d'être enterrés proche à l'ermitage ou près de la chapelle du sanctuaire lesquels on avait consacrés aux saints de leur dévotion. Par ailleurs, les membres noirs des confréries disaient ceci au sujet de la mort :

Mourir bien, être bien enterré, avoir eu tous les rites d'extrême-onction, de confession, de communion, jusqu'aux prières de la mort- tout cela est de la responsabilité de la confrérie.
"Morrer bem, ser bem enterrado, ter todos os ritos da encomendação, da confissão, da comunhão e da extrema-unção, até as preces aos mortos – são encargos da confraria"
 (MATTOSO, 1982. p.149-150).

Les *excelências* datent de très longtemps. En Europe, à la fin des chants, on offrait un banquet. Cependant, l'Église a défendu la tenue des banquets lors des funérailles des croyants. Au *Nordeste*, à la fin des chants, on offre de la boisson aux personnes présentes : on utilise même l'expression « boire le mort » pour se référer à cette coutume. Parmi les autochtones, la pratique de manger la chair d'un Indien valeureux de façon à hériter de son courage était courante dans certaines tribus. Les Blancs apercevaient les rites d'anthropophagie comme étant des pratiques sauvages. Cependant, Jésus lui-même avait commandé à ces disciples de manger de sa chair et de boire de son sang s'ils voulaient accéder à la vie éternelle. Ceci est donc une forme anthropologique de communion avec la divinité que Jésus avait prescrite dans l'Eucharistie.

Le chant décrit ci-dessous annonce aux amis et à la parenté du décès de quelqu'un. C'est, en effet, une forme de certification de la mort. Le chant ne peut pas être interrompu et est performé selon un ordre croissant. La durée des funérailles est de 24 heures. Les *rezadeiras* annoncent de la sortie de l'âme du corps :

Les porteurs sont arrivés
Os carregador já chegou,
 Cette âme s'en est allée
Esta alma já vai s'embora,
 Les sept «*inelências*» de la Vierge
Sete inelências da Virgem –
 Notre Dame, défendez-la
Senhora, dai boa hora! (Voz por dentro)
 Les sept «*inelências*» de la Vierge
Sete inelências da Virgem –

était très populaire peut-être en raison de l'importance du saint dans l'imaginaire de la mort des habitants de l'État de Bahia. Ceci était vrai des linceuls utilisés par les membres de Tiers-Ordres de Notre Dame du Carme et de saint Domingue (REIS, 1991. p. 120).

Notre Dame, défendez-la
 Senhora, dai boa hora! (Voz por fora)
 Adieu, c'est la descente vers la terre
O Adeus, descida à Terra.

Dans certaines «*excelência*», on peut aussi ajouter des demandes de pardon pour des mésententes entre le défunt et les personnes qui font la prière. Dans ce cas-là, on boit des boissons alcoolisées. Sous une optique musicale, les *incelências* possèdent une structure de mélodie simple et informelle. On utilise souvent la prédominance d'un style syllabique chanté en groupe. Les chants n'utilisent pas d'instruments musicaux, sauf pour ce qui est du «Louvor de anjo» (Louange à l'ange), qui est une *incelência* à l'honneur des enfants, pour laquelle on peut utiliser des instruments de percussion.

La «*sentinela*», qui était une pratique solitaire, est un groupe de rites, chants et prières performés à l'honneur du mort depuis la mort jusqu'à l'enterrement du défunt. Le dictionnaire ne liste pas le mot «*Excelência*», pour se référer à un rite funèbre, mais le terme «*sentinela*» y est inclus. La *Sentinela* est ainsi un événement très respecté par la vie du peuple. Ces cérémonies étaient présidées par les fidèles sans la présence ou l'autorisation des autorités religieuses. Il est important de mentionner que l'Église est au courant de ces pratiques et les accepte. Les *rezadores* connaissent ces chants par cœur et, parfois, les écrivent dans de vieux cahiers.

Ces cérémonies sont célébrées par le peuple suivant un rituel populaire dont le texte est chanté de façon différente des chants des cérémonies liturgiques réalisées dans les églises. Ici, les prêtres ne sont pas en contrôle, mais ce sont les fidèles qui assument la direction des célébrations du catholicisme *moreno*. Cependant, rien n'empêche que les familles puissent aussi demander à l'Église un rituel liturgique pour les funérailles du défunt.

IL faut mentionner le rôle central que les femmes au Brésil ont dans la vie sociale. D'abord, on retrouve les sages-femmes dans lesquelles on a une grande confiance en fonction de leur expérience. Ce sont elles qui aident les femmes à accoucher, qui prennent la plupart des enfants nés au *Nordeste* dans leurs bras pour la première fois. Avec les enfants qu'elles ont aidé à mettre au monde, les sages-femmes ont une relation de marraine. Beaucoup de femmes disaient à leurs enfants de demander la bénédiction de ces sages-femmes lorsqu'ils la croisaient dans la rue. Les sages-femmes étaient, en général, des femmes âgées, respectées par la communauté avec beaucoup

d'expérience dans l'exercice de leur travail. Par la suite, on peut mentionner les femmes qui priaient le chapelet appelées «rezadeiras da sentinela». Ces femmes prenaient soin du défunt et dirigeaient le rite composé des chants *d'incelências* et des prières, appelées *sentinela*, depuis les derniers moments du moribond avec sa famille et ses amis jusqu'à son enterrement.

L'esprit de solidarité est une caractéristique remarquable chez les populations des zones rurales. C'est une omission impardonnable de ne pas être présent lors de la «sentinela» d'un voisin ou d'un membre de la famille. La «sentinela» est aussi une célébration ; tous se réunissent pour aider la famille du défunt dans un esprit de collaboration (2010, p 59).

Le soir, on allume un feu devant la maison du défunt et on commence la «sentinela» avec la prière du chapelet, suivi par le Salve Regina. Une fois terminées les prières préliminaires, on commence à chanter les «incelências». On chante toute la nuit. Pendant le chant des *incelências* d'adieu, la famille s'approche du défunt chacun à leur tour pour dire adieu. Au petit matin, avant la sorte de la procession d'enterrement, on chante l'office de la Sainte Vierge. Avant de fermer le cercueil, certains embrassent les pieds du défunt. Finalement, en entrant dans le cimetière, le défunt doit avoir ses pieds tournés vers le devant (2010 p.68).

Ce sont les colonisateurs portugais qui ont amené le rite des *incelências* au Brésil. Pourtant, on a documenté leur existence en Italie, au sud du pays et dans l'île de la Sicile. Selon Andrade, ce phénomène est très ancien et peut être retrouvé à travers le monde, dans la Grèce Homérique et dans la plupart de pays européens (1969 p.112). Au Portugal, les *incelências* étaient au début de chants de louange. Ces louanges sont dans sa majorité reliées au culte des saints. Le dévot chante et exalte les «excellences » de son saint protecteur et de ce fait on espère plaire au saint pour qu'il apporte des bénéfices au défunt.

Le catholicisme populaire est encore bien vivant dans les zones rurales. Jusqu'au XIXe siècle, ce sont les expressions traditionnelles de foi dont l'origine remonte au catholicisme portugais du Moyen Âge dominait partout au Brésil. Préoccupé par l'ignorance du catholicisme brésilien, le système épiscopalien brésilien a fini par importer d'autres pratiques dévotionnelles. Cette période est connue comme la période de la romanisation. De cette période, on a hérité les fêtes du mois de mai, le mois de Marie, le couronnement de Notre Dame et, au mois de juin, l'intronisation du Cœur de Jésus et la pratique de la communion à chaque vendredi de chaque mois. La méthodologie employée pendant cette période était la « pédagogie de la peur » utilisée dans les missions à travers laquelle on menaçait les fidèles avec la condamnation éternelle à l'enfer. À partir

de cette période, on doit comptabiliser les actes de piété, selon l'Apostolat de la prière pour remplir le trésor spirituel, qui était une forme de contrôle individuel sur la vie des catholiques. À son tour, le clergé est devenu indifférent à la religiosité populaire, on a commencé à mépriser les fêtes populaires, les « sentinelas » des défunts et d'autres réalités de la foi populaire. Cependant, cette indifférence n'a pas résulté dans l'abandon de ces pratiques qui sont encore vivantes aujourd'hui.

La séquence liturgique « Dies Irae » est d'origine médiévale, probablement provenant des clôtures monastiques. Dans cette séquence, on retrouve une allusion au texte du prophète Sofonias : « Ce jour-là sera un jour de colère, d'angoisse et d'affliction, jour de dévastation, de trêves et de noirceur, jour nuageux et ténébreux » (Sf.1,15-16). «Requiem eternam, dona eis, Domine» est une autre chanson funèbre qui fait partie des célébrations des obsèques. Ce climat noir et pessimiste de la liturgie des obsèques de l'Église catholique est reflété même dans la couleur des vêtements liturgiques qui était toutes en noir. Cette surface est le reflet de la théologie pratiquée au sein de l'Église. Cette théologie croyait à la résurrection, mais était obsédée par les cultes et la culture de la mort. Selon Delümeau, ce pessimisme s'explique, pourtant, à travers les événements historiques survenus en Europe par exemple la peste noire de 1348 ; l'interminable guerre de Cent Ans ; l'inquiétante avancée des Turcs ; le scandaleux grand schisme ; la croisade contre les hussites ; la décadence morale de la papauté ; et la Réforme protestante et ses conséquences.

4.5.3- La dévotion aux âmes

La dévotion aux âmes est un sujet extrêmement populaire auprès des croyants, mais malheureusement n'est pas un thème qui a été étudié profondément. Certaines formes de dévotion peuvent effrayer en raison de leurs caractères exagérés tels que la dévotion aux «treize âmes bénies» ou aux «douze âmes d'avant». Des petits guides parlent des «ennemis des âmes» ou du «pouvoir des âmes». Pour la foi populaire, une chose est évidente : on a tous une âme. Voici un extrait de la prière de la Sainte Croix :

Mon âme à moi, sois ferme et forte parce que la mort certainement viendra. Dans ton chemin, tu rencontreras l'ennemi de l'âme et tu lui diras : Sors, Satan, tu n'auras aucune partie de moi. Au jour de la Sainte Croix, je me suis agenouillé 100 fois et j'ai fis le signe de la croix 100 fois et j'ai récité l'Ave-Maria 100 fois.

“Alma minha ponha-se rígida e forte, / que a morte é certa e ela virá. /No caminho encontrará o inimigo da alma/e assim dirá:/Arreda, Satanás, que em mim em parte

nenhuma não terá. / No dia da Santa Cruz 100 vezes me ajoelhei, /100 vezes me ajoelhei “pelo sinal” fiz (fazer “pelo sinal” / e 100 vezes Ave-Maria eu rezei: Ave-Maria”.

Dans la religiosité populaire, la dévotion aux âmes à une connexion évidente avec la communication avec les saints. Notre Dame, saint Michel, sainte Rita et les anges «aident», «conseillent», «guident» les âmes comme attestent les textes de bénédiction et les *incelências*. Beaucoup de croyants prient aux âmes avant de coucher. La peur des âmes se manifeste dans la vigile du défunt au cimetière ou lors que la personne se trouve toute seule dans la noirceur. Dans la religiosité populaire, le lundi est le jour dédié aux âmes et c’est pour cela que les dévots récitent la neuvaine des Âmes le lundi :

Oh, saintes âmes bénies et glorieuses, vous qui adorez et contemplez le seigneur Jésus Christ, source de grâces infinies, je vous demande de ne pas manquer l’appel à l’aide de cieus et du pain de la vie. Oh, saintes âmes bénies et glorieuses, s’il y a une sentence au ciel ou sur la terre contre moi, je vous demande pitié et qu’elle soit révoquée par Jésus Christ. [...] Oh, saintes âmes bénies et glorieuses, vous qui êtes mortes noyées, pendues, égorgées, martyrisées et repenties, vous qui êtes mortes pour votre foi et la foi de ma famille et amis, âmes des vierges, des captifs, des innocents et de tous ceux qui sont à côté de Dieu tout-puissant [...]

Ó’ almas santas benditas e gloriosas, que estais adorando e contemplando o meu Senhor Jesus Cristo, mercê de infinitas graças, vos peço que não falteis com o socorro dos céus e o pão da vida. Ó santas almas benditas e gloriosas, se houver uma sentença dada no céu ou na terra contra mim, peço-vos caridade que seja revogada aos pés de Jesus Cristo. [...]

Ó’ almas benditas e gloriosas, as que morreram afogadas, enforcadas e degoladas e martirizadas e arrependidas, as que morreram pela fé, as de meus parentes, amigos e inimigos, almas das virgens, viúvas, dos cativos e dos inocentes e todas as almas mais próximas de Deus todo-poderoso. [...]

La dévotion aux âmes est la pratique la plus populaire parmi la population. C’est un héritage européen qui prend ses origines dans les religions païennes et qui s’est incorporé à l’influence religieuse des indigènes et des Africains au Brésil en résultat dans les plus variées pratiques religieuses synchrétiques. La foi catholique provenant de la religiosité populaire est transmise par la tradition orale à travers les grands-mères, les mères, les marraines, qui le savent par cœur. Le peuple sait que l’on doit prier par cœur le petit Office de la Vierge après la mort de quelqu’un. L’office des Âmes est chanté pour « alimenter» les âmes chaque Vendredi saint. On ne peut pas interrompre l’office, si l’on commence, on doit le finir. Les dévots des âmes ont l’habitude de s’habiller en blanc ainsi et de réciter le chapelet à l’honneur des âmes chaque lundi et vendredi.

Partout au pays, il existe un vrai culte aux âmes. Le pouvoir des âmes est invoqué par les fidèles pour protéger les vivants. L’Église maintient une relation assez étroite avec cette

dévotion à travers les prières et les messes funèbres qui correspondent à une importante source financière pour les églises catholiques.

Ceux qui sont morts, mais qui n'ont pas encore obtenu le repos éternel étaient appelés les « âmes souffrantes ». Cette croyance nous est parvenue à travers le Portugal, mais elle est d'origine celte comme l'affirme Francisco Rolim :

Au nord du Portugal, où l'influence celte et païenne était très répandue, les âmes souffrantes ne voulaient pas forcément dire les âmes possédées par le démon. En effet, on croyait à l'âme errante qui transmet des messages et cherche quelqu'un pour l'aider à tenir les promesses faites en vie. C'est une âme torturée, immergée en noirceur, errante et c'est pour cela que beaucoup de dévots allument des bougies pour remercier l'aide des âmes qui errent dans la noirceur. Parmi tous les documents sur les âmes au Portugal, il y a un dessin, trouvé dans un oratoire, d'une âme souffrante connue sous le nom de « petite âme » et qui ressemblait à d'autres dessins trouvés au long des routes au pays.

No Norte de Portugal, onde foi grande a influência céltica e de crenças pagãs, a crença em alma penada não significava propriamente a crença em alma possuída pelo demônio. Era a crença em alma errante, transmitindo mensagens, buscando quem viesse cumprir promessa que fizera em vida na terra. Alma torturada, mergulhada em trevas neste mundo, errante, linguagem que nos faz pensar em muitos devotos das almas, em nossos dias, quando dizem que acendem velas para agradecer às almas que andam na escuridão. Entre vários documentos referentes às almas em Portugal, há o desenho do oratório de uma alma penada conhecido como “alminha”, e que correspondia a outros plantados à beira das estradas (1970. p. 345-346).

Les âmes des enfants ont aussi une place importante dans la tradition de la religiosité populaire. Le destin de l'âme pendant longtemps était limité au ciel ou à l'enfer. L'idée de purgatoire est apparue au XIII^e siècle comme la troisième région dans la géographie céleste. Le Goff considère cette région comme un «enfer temporaire », une salle d'attente nécessaire pour rentrer au Paradis.

Dans la mémoire du peuple, les descriptions minutieuses de l'enfer sont gravées à tout jamais comme les scènes de torture et la description du feu. Dans la sacristie de l'église, on avait l'habitude d'afficher un tableau sur lequel on pouvait voir un moribond sur son lit de mort, ayant à sa tête un ange que le tenait les épaules et aux pieds un diable qui essayait de l'entraîner. Ceci est très souvent un thème abordé dans la littérature populaire appelée «de cordel » de la région *Nordeste*. En Europe, l'œuvre de Dante Alighieri (1265-1321), intitulée *La Divine Comédie*, décrivait l'enfer qui était divisé en neuf cercles et une région extérieure. Pour Dante, en entrant à travers les portes de l'enfer, on doit y laisser tout espoir : il n'y a que le désespoir. Ceci est un élément tiré des textes bibliques, surtout de ceux du Nouveau Testament. Les images terrifiantes

de l'enfer ont été importées au Brésil par les colons portugais. Le peuple brésilien était tout à coup aux prises de ces menaces de perdition éternelle, d'une éternité de terribles souffrances, sous le joug d'un juge vengeur, colérique et sadique. Ces thèmes étaient souvent présents dans les prédications des missionnaires du Nordeste.

Malgré ces images terribles et menaçantes de l'enfer, dépeintes par les missionnaires, les textes des *incelências* révèlent la croyance à la bonté infinie de Dieu, d'où l'intercession de la Vierge et la bravoure de l'archange Michel. L'œuvre de l'écrivain Ariano Suassuna, intitulé «Auto da Compadecida», s'insère dans ce contexte eschatologique typique de l'imaginaire populaire du *Nordeste*, dans lequel c'est davantage Notre Dame qui prend la défense des pauvres et des pécheurs et non Jésus Christ, le Sauveur.

C'est très répandu dans le christianisme populaire le mythe dans lequel le pécheur supplie Dieu pour son salut, ce que Dieu lui refuse pour ensuite laisser à Jésus la tâche de sauver ou non le pécheur. Dans un premier moment, Jésus lui refuse le salut, mais ne peut pas refuser à Notre Dame, qui vient à la défense pour sauver les pécheurs des horreurs de l'enfer. Dans le «Auto da Compadecida», Notre Dame ne dit rien, mais en regardant Jésus dans les yeux, elle déboutonne sa veste pour montrer à Jésus les seins qui l'ont nourri. À la fin, comme le dit Brandão, Marie obtient de Jésus le salut des justes et des pécheurs également (2009, p.76).

5. La région « sertão », ses missionnaires et ses chevaliers

Dans ce chapitre, on essaie de dépeindre la figure des habitants de la région du «sertão» brésilien, ou l'homme *sertanejo*. Évangélisé par les missionnaires européens, l'homme *sertanejo* vit dans une région où les conditions sont extrêmement difficiles, ce qui a facilité le développement des pratiques religieuses caractérisées par des rites uniques et des pratiques dévotionnelles. Dans la religion de l'homme *sertanejo*, les enseignements de l'évangéliste ne sont pas prédominants : à ces enseignements s'ajouteront les légendes, les héros, les saints, ce qui résultera dans une religiosité unique. La figure du *sertanejo* sera donc le résultat des plusieurs influences, marquées par la terre, mais toujours guidées par la foi. Dans ce milieu, on verra apparaître des héros historiques typiquement *sertanejos* dans leur bravoure, mais possédant une personnalité pleine d'espoir manifestée dans sa façon de chanter et de célébrer la vie et tous ses défis.

5.1- Les missionnaires et leurs discours

Le christianisme que l'on retrouvera au *sertão* a été transmis par les missionnaires. Ils ont défriché la région à partir du fleuve São *Francisco*. Leurs discours étaient toujours ceux des institutions européennes auxquelles ils appartenaient et dont ils recevaient leurs missions.

Pour faire une analyse de leurs discours, il a été nécessaire d'élaborer une petite introduction dirigée pour réussir une lecture approfondie des textes écrits par les missionnaires. Ainsi, dans un point de vue théorique, la lecture peut avoir plusieurs objectifs tels que la cohérence, le plaisir, la recherche de la vérité, la comparaison. C'est une activité à la fois individuelle et sociale : d'abord, elle est faite par le lecteur, d'où son caractère individuel, mais elle est assujettie aux conventions linguistiques et le contexte social et politique, d'où son caractère social. (NUNES, 1994, p. 14).

Kleimam a étudié la compréhension de textes écrits et des processus cognitifs qui constituent l'activité dans laquelle le lecteur s'engage à construire le sens d'un texte. Pour elle, l'engagement du sujet –le lecteur- présuppose la présence d'un *autre* – dans ce cas, l'auteur. C'est ainsi un acte social entre deux sujets : le lecteur et l'auteur, qui interagissent selon l'objectif et les besoins socialement définis. (1989, p. 10). Le lecteur idéal est engagé et critique. Les connaissances antérieures du lecteur l'aident dans la compréhension des connaissances de l'autre (1994, p. 15).

Telle que la subjectivité, l'étude de la situation du contexte peut se faire selon de différents points de vue : le point de vue de l'étude du langage ou celle des significations. Selon Paulo Freire, «la lecture de la parole n'est que précédée par la lecture du monde » (1983, p. 8). C'est pour cela que le contexte lui est tellement important. Pour Freire, les textes, les mots, les paroles sont la manifestation à des « choses ». Ainsi, Freire inclut dans ses études la réflexion sur la langue et l'acte de lire et sa pratique et les met en relation avec d'autres pratiques dans le cadre d'un contexte donné (1994, p. 20).

Pour Bakhtin, il y a deux centres de valeur : celui du « je » et celui de « l'autre », qui correspondent aux valeurs de la vie, autour desquels se constitue la structure architectonique de l'acte responsable. Voici ce que Bakhtin affirme sur l'empathie :

Je vis l'empathie activement en tant qu'une individualité et, par conséquent, je ne me perds ni pour une minute. De plus je ne perds pas ma place en dehors de cette individualité. En tant qu'être passif, l'objectif n'a pas de contrôle sur moi : c'est moi qui le vis activement de façon empathique. L'empathie est un acte à moi et c'est là-dessus uniquement que consistent la productivité et la nouveauté de l'acte.

Eu vivo ativamente a empatia com uma individualidade, e, por conseguinte, nem por um instante sequer perco completamente a mim mesmo, nem perco o meu lugar único fora dela. Não é o objeto que se apodera de mim, enquanto ser passivo: sou eu que ativamente o vivo empaticamente; a empatia é um ato meu, e somente nisso consiste a produtividade e a novidade do ato (2010, 62).

De plus, Bakhtin ajoute ceci sur le concept d'abnégation :

L'empathie passive, l'être possédé, la perte de soi-même, n'ont rien en commun avec l'action-acte de renoncer soi-même ou avec l'abnégation. Dans l'abnégation, je suis maximalelement actif et réalise complètement ma singularité de ma place dans l'existence. Grand symbole de l'abnégation active, Christ nous a laissés. Il a souffert dans l'eucharistie, dans l'offrande de son corps et de son sang. Il est mort de façon permanente, tout en restant vivant et actif dans le monde des événements, même après avoir quitté le monde.

Uma empatia passiva, o ser possuído, a perda de si, não têm nada em comum com a ação-ato responsável do renunciar a si mesmo ou da abnegação: na abnegação eu sou maximamente ativo e realizo completamente a singularidade do meu lugar no existir. ...Um grande símbolo de ativa abnegação, Cristo que nos deixou, sofrendo na eucaristia, na doação de seu corpo e de seu sangue, uma morte permanente, permanecendo vivo e ativo no mundo dos eventos, mesmo quando deixou o mundo (2010, p.63-64).

La vie humaine est, en raison de sa nature, dialogique : thèse/ antithèse/ synthèse. Vivre veut dire faire partie du dialogue : poser des questions, donner des réponses, faire attention, répondre, être d'accord, etc. La mort absolue correspond au « non-être », un état dans lequel on n'est pas écouté, on n'est pas reconnu, on ne se souvient pas de nous. Cela est vrai parce qu'« être » veut dire se communiquer. Faraco explique ce qu'on appelle l'utopie de Bakhtin :

La subjectivité se forme et se déplace dans la mer profonde du symposium universel, ce qui fait en sorte que l'altérité et la subjectivité sont donc indispensables. Je ne peux pas m'en passer de l'autre : je dois me rencontrer dans l'autre pour que l'autre se rencontre en moi.

A subjetividade se constitui e se move no denso caldo do simpósio universal, sendo a alteridade e a intersubjetividade, portanto, absolutamente, indispensáveis: Eu não posso me arranjar sem um outro; eu tenho de me encontrar num outro para encontrar um outro em mim (2010, p. 76).

Selon Mari, il y a trois catégories ou dimensions utilisées pour discuter des implications entre action et discours (p.102-103). D'abord, on peut émettre l'hypothèse qu'il faut avoir un début de rationalité pour bâtir une relation entre le discours et l'action. Pour ce faire, il faut que : (i) la rationalité (ii) la signification et (iii) la règle se mettent en corrélation pour garantir la conversion du discours en action (2003, p. 102-103).

Les actions s'expliquent sur la croyance et la proattitude de l'agent, mais certainement il faut considérer qui est l'agent en termes de rôle et position sociale. Ainsi, pour conférer à une action un sens, une rationalité, il faut reconnaître la position sociale et politique de l'agent. Mari conclut en recommandant ceci comme solution méthodologique pour cette difficulté :

Pour assumer l'échelle de réalisations entre le possible et le nécessaire, il faut admettre au moins qu'une réalisation peut ne pas être possible pour un acte donné et cette impossibilité correspondrait à la limite que la signification impose à la réalisation.

Ao assumir uma escala de realizações entre o possível e o necessário, pode-se admitir que, ao menos, uma realização possa não ser possível para um determinado ato e que essa impossibilidade mostraria o limite que o significado imporia à sua realização (2003, 109).

Avec l'Analyse automatique du discours (AAD), proposé en 1969, Pêcheux (1990) suggère une alternative à l'approche du texte cherchant à répondre des questions du type : «que veut dire ce texte ? »; « quelle signification est contenue dans ce texte ? » et « dans quel sens le sens de ce texte diffère de celui du texte de quelqu'un d'autre ? »

En 1975, Pêcheux étend sa réflexion sur le discours en proposant des principes théoriques de l'Analyse du discours (AD) (p.61-161). Il affirme qu'il manquait dans l'AAD, une théorie de l'imaginaire par opposition au réel (PÊCHEUX & FUCHS, 1990, p. 173). Pêcheux s'est donc mis à la recherche d'une théorie de l'imaginaire qui puisse décrire le fonctionnement du discours (1988, p. 125). Pour développer cette théorie non subjective du sujet, il se concentre sur la relation entre conscient et idéologie en analysant de la thèse d'Althusser, intitulée «L'idéologie interprète les individus en tant que sujets» et l'œuvre de Lacan intitulé l'inconscient du discours, c'est l'Autre». Cette interprétation est seulement possible pour quelque chose qui provient du sujet

et non de la langue ou de la grammaire (PÊCHEUX, 1984, in NUNES, 1994, p. 30). C'est ainsi que Pêcheux arrive à définir la possibilité de l'acte interprétatif : l'autre est « le début du réel historique » tel que l'on peut le voir dans le passage ci-dessous :

C'est parce qu'il existe l'Autre dans les sociétés et dans l'histoire, qui corresponde à l'Autre dans le langage discursif qu'il est possible pour nous d'établir une relation entre identification et transfert, en d'autres termes une relation qui nous donne la possibilité d'interpréter.

É porque há o outro nas sociedades e na história, correspondente a esse outro próprio ao linguajero discursivo, que aí pode haver ligação, identificação ou transferência, isto é, existência de uma relação abrindo a possibilidade de interpretar (PÊCHEUX, 1990, in NUNES, 1994, p.31).

Dans la lecture d'un texte, on peut avoir plusieurs points d'entrée correspondant aux plusieurs positions du sujet. Il peut également y avoir plusieurs points de sortie. Dans la relation sujet-lecteur avec les points d'entrée et dans le parcours de l'attribution du sens, « l'unité de texte n'est pas plane ni symétrique, ni bien-comportée et le regard du lecteur atteint divers points. Pour le lecteur, l'invité du texte est fugace » (ORLANDI, 1988, in NUNES, 1994, p. 36).

On ne peut pas trouver de point d'origine pour un lecteur brésilien puisque le discours des voyageurs comprend une série d'éléments de la mémoire discursive européenne. Au Brésil, les voyageurs n'ont pas de tradition de lecture et ne peuvent pas y opposer leur discours puisqu'il n'y en a pas d'institué antérieurement. L'écriture des Européens se constituera au moment du contact avec les natifs.

Le fait de que le territoire était déjà occupé à leur arrivée donne aux Européens certaines options. Parmi leurs options, on peut en souligner deux : conquérir le pays par la force, en éliminant les cultures indigènes et leur mémoire, ou établir des relations de contact qui puissent bénéficier le royaume, dans un processus de domination et transformation politique et culturelle. Selon les conditions politiques, sociales, économiques et historiques, on peut arriver à la conclusion qu'on a fait recours à ces deux options dans l'histoire du Brésil.

Dans ce contexte, la pratique des missionnaires établit des conditions pour la réalisation des lectures faites à partir de la perspective du colonisateur. Ainsi, la mémoire discursive s'ouvre pour les indigènes et les lecteurs au Brésil.

Dans le cas des missionnaires français, l'entreprise colonisatrice a pour objectif l'établissement d'une colonie française au Brésil. Les missionnaires agissent auprès des indigènes pour y établir une « bonne société » à travers l'union des Indiens et des Français. Plusieurs

chercheurs démontrent que le sujet de ces discours est imbu d'une idéologie de conquête, d'expansion pour réaliser certains intérêts. « Nous soussignés donnons nos biens et nos vies en faveur de l'établissement de la colonie française... » Ces sujets devaient leur obéissance aux autorités européennes. Ainsi, toute l'entreprise se fera « à service du roi, en obéissant aux désirs de Sa Majesté » (ABEVILLE, 1975, p. 21). Les Indiens, les objets de la communication, doivent posséder un profil humain désirable pour obtenir cette unité ; ils doivent avoir une conduite irrépréhensible et être paisibles.

Dans leurs discours, les missionnaires reprennent certains éléments des discours des voyageurs. Cependant, l'accent thématique de ces récits reste la conversion des Indiens. On y raconte comment cette conversion se réalise les moyens utilisés, les effets de la conversion et les discours d'indoctrination. La figure de l'indien est construite en relation avec la Sainte Écriture et ainsi en relation avec le lecteur religieux. On ne considère pas la culture indigène et leur expression religieuse. La communication se fait du haut vers le bas puisque les missionnaires ont une vision préconçue de l'image de la conversion de l'Indien, importée de leurs connaissances personnelles européennes. Cependant, pour convertir l'Indien, le missionnaire d'abord le considère comme un apprenti, en établissant une relation entre lui et l'écriture.

L'union entre la politique et la religion se reflète dans le principe de monarchie, selon lequel le roi est l'autorité politique maximale et le premier représentant de Dieu, tel qu'affirme Nunes (1994, p. 63). On peut apercevoir, dès le début, la suprématie du savoir religieux par rapport aux connaissances des païens et par conséquent du lecteur religieux par rapport de lecteur païen (1994, p. 62). Ces textes sont responsables de l'imaginaire pensé pour le Nouveau Monde, un imaginaire qui réunit des aspects hétérogènes de la réalité, auxquels s'ajoutent les descriptions des « monstruosité », des fantaisies édéniques et des mythes indigènes (1994, pp. 48-49). En Europe, les connaissances sur le Nouveau Monde déclenchent une série de réflexions favorisant le mouvement d'idées pour la construction d'un imaginaire fantastique (1994, p. 49). Dans ces textes, on laisse transparaître la conception selon laquelle l'Indien est totalement dépourvu des connaissances et que leurs manifestations religieuses ne sont que des exemples de sorcellerie, voire des pratiques sataniques. Il y a un sentiment de supériorité du missionnaire européen qui ne permet pas une communication interactive mais simplement l'imposition et la superposition religieuse. Dans certains cas, il y a une tentative de comparaison entre les deux réalités, mais toujours en considérant la culture indigène comme inférieure.

En Europe, on a créé les études académiques sur l'Imaginaire qui est considéré comme l'une des dimensions qui peuvent aider à l'obtention du salut par l'être humain. Puisqu'il englobe toute la réalité humaine, l'Imaginaire atteint les aspects les plus profonds de l'être humain, en laissant derrière lui les traces de l'espiritualité accentuées par les dimensions religieuses.

Le nom «imaginaire» se réfère à un groupe de composantes très flexibles : il peut se composer de la fantaisie, des souvenirs, des divagations, des rêves, des croyances, des mythes, des romans, de la fiction, etc. L'imaginaire peut se référer à un seul individu, mais aussi à un peuple. Les conceptions préscientifiques, la fiction scientifique, les croyances religieuses, les productions artistiques qui inventent une autre réalité, les fictions politiques, les stéréotypes et les préjugés sociaux, tout cela fait partie de l'imaginaire (WUNENBURGER, 2007, p. 7).

Ce terme a été récemment emprunté à la langue française et semble être ignoré par beaucoup d'autres langues. En anglais, il n'y a pas de terme équivalent. Ce terme est devenu de plus en plus populaire au XXe siècle par opposition au terme «imagination», qui est défini comme la faculté psychologique de créer et d'utiliser des images.

Selon Wunenburger, l'imaginaire est composé par les croyances, les idées, les mythes et les idéologies dans lesquels sont immergés chaque individu et chaque civilisation. L'imaginaire est analysé comme un tissu d'images passives et neutres, sans une réelle capacité créative. L'imaginaire intègre l'activité créative de l'imagination (2007, p. 8). Quant à la mythologie, voici ce qu'en dit Durand :

On comprend par mythe le système dynamique de symboles, archétypes et schémas, qui sous l'impulsion d'un schéma composera une narrative. Le mythe est une ébauche de rationalisation puisqu'il utilise le fil discursif dans lequel les symboles deviennent des mots et les archétypes deviennent des idées. Le mythe c'est l'explicitation d'un schéma ou d'un groupe de schémas.

Entendermos por mito um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas, sistema dinâmico que, sob o impulso de um esquema, tende a compor-se em narrativa. O mito é já um esboço de racionalização, dado que utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos em ideias. O mito explicita um esquema ou um grupo de esquemas (DURAND, 2002, p. 62-63).

Il est généralement accepté que c'est le regard étranger sur notre territoire qui fournira les lignes générales de notre imaginaire officiel. C'est le Nouveau Monde, les Amériques, continent producteur de richesses et exportateur de matières premières exotiques.

Depuis 500 ans, on héberge l'imaginaire européen en Amérique latine. On est présent et on l'est encore dans la mémoire européenne, à travers la faune, la flore, les paysages, les portraits d'Indiens et de Noirs, l'architecture, les vêtements et d'autres réalités que l'on ne trouve qu'en Amérique.

Depuis deux siècles, le Brésil essaie de bâtir à travers ses poètes et écrivains une narrative qui puisse expliciter la formation de l'identité nationale ou la « brésiliennité ». C'est ce qu'ont essayé de faire des auteurs tels que Euclides da Cunha, avec son œuvre *Os Sertões* (les régions du « Sertão ») ; Mário de Andrade, avec son œuvre *Macunaíma* ; et Gilberto Freyre avec son œuvre *Casa Grande e Senzala* (2010, p. 99. 101. 111).

Rien pour l'humain n'est insignifiant. Donner une signification implique faire appel au plan symbolique. Selon Pitta, symboliser fait partie de la condition humaine. Dans les temps modernes, le philosophe Bachelard (1884-1962) a fondé la Société de Symbolisme, en 1950, à Genève (2005, p. 14).

Disciple de Bachelard, Gilbert Durand a fondé en 1967, à Chambéry, France, le Centre de Recherches sur l'Imaginaire, qui commence à publier la revue *Circé*, avec la contribution de Bachelard lui-même et du psychanalyste suisse C.G. Jung (1875-1961).

Gilbert Durand explique l'imaginaire à travers le concept d'idées : l'imaginaire est le « capital pensé » de *l'homo sapiens*, c'est la norme fondamentale, l'essence de l'esprit (2005, p. 15).

Pour expliquer le symbolisme, Gilbert Durand souligne quatre étapes pour le rééquilibrage des idées. D'abord, c'est l'équilibrage biologique, qui est vital. La constante activité de création de l'être humain dans le domaine des arts, des sciences, des occupations de la vie quotidienne sont des façons de surpasser et d'établir la synthèse entre les impulsions de l'individu et celle du milieu où il habite. Au niveau planétaire, on performe un équilibrage anthropologique (2005, p. 36-37).

L'imaginaire touche à toutes les sciences. D'abord, il touche aux sciences humaines, c'est pour cela que l'on en a développé une nouvelle pédagogie, plus centrée sur la raison. On a

maintenant une nouvelle vision de l'histoire qui s'insère dans une perspective anthropologique. On aborde d'autres dimensions de l'économie : ce n'est plus le seul résultat d'un calcul rationnel. On a développé un nouvel abordage pour les études en géographie. Aujourd'hui on prend en considération aussi la littérature de la région sous l'étude. Même les sciences dites exactes comme la mathématique utilisent des concepts comme l'infini, les limites. La physique quantique, la chimie, la biologie, toutes ces sciences utilisent des concepts qui vont au-delà du raisonnement pur et simple.

Enfin, imaginer c'est créer le monde, l'univers, à travers les arts, les sciences, ou à travers les petits actes, profondément importants, de la vie quotidienne.

Enfim, imaginar é criar o mundo, é criar o universo, seja por meio das artes, das ciências, ou por meio dos pequenos atos, profundamente significativos, do cotidiano (PITTA, 2005, p. 40).

À partir de ces deux centres et de la diffusion des théories des bases sur l'imaginaire, les formations de groupes d'étude sur le thème se sont multipliées. Au Brésil, plus de 400 groupes de recherche travaillent sur l'imaginaire, dont quelques représentants sont : Paul Ricoeur, René Alleau, Edgar Morin, Michel Maffsoli, Jean Duvinaud, Jean Baudrillard, J.J. Wunenburger, et d'autres (PITTA, 2005, p. 14).

En Europe, la période de voyages ultramarins a réveillé l'imaginaire des navigateurs et des explorateurs. Malgré la méconnaissance de l'intérieur de la colonie, les colonisateurs en rêvaient et les cartographes en dessinaient des cartes. Les Espagnols se sont déparés avec des trésors immenses pendant leurs conquêtes. Malgré les immenses difficultés d'exploration du territoire brésilien, les chroniqueurs et voyageurs du XIX siècle étaient convaincus qu'ils allaient trouver autant de trésors au Brésil. La région du *sertão* brésilien promettait d'être aussi prospère en métaux que les terres du Pérou.

Pendant les deux premiers siècles, les Portugais ont essayé d'occuper l'espace au long des côtés du pays. Pourtant, l'intérieur restait méconnu. Avec le temps, plusieurs régions ont commencé à réveiller l'intérêt des aventuriers qui risquaient leur vie à la recherche des richesses minérales. Les cartographes les accompagneront dans leurs aventures vers ces lieux géographiques. Les mythes populaires en Amérique ont pratiquement deux sources : l'« Eldorado » et l'imaginaire

entourant le peuplement du fleuve *da Prata* et de la région du « Chaco » au Paraguay au XVI^e siècle.

Dans les prochaines sections, nous allons nous pencher sur la rescousse d'images archétypiques et symboliques en connexion avec la construction de l'imaginaire brésilien depuis la formation de sa population. D'un côté, l'inconscient est rempli de monstres effrayants et, d'un autre, des héros, des fées et des dieux. De l'immanence à la transcendance, le mythe naît de la fragilité humaine comme l'explique Figueiredo (2000, p. 2-3). Sur ce même point, Mircea Eliade ajoute : « Les mythes, symboles et rites révèlent toujours une situation limite chez l'homme et non seulement une situation historique » (1991, p. 31).

Selon la tradition mésopotamienne, l'homme a été créé à partir d'un point central. Le paradis où Adam a été créé se situait au centre du cosmos. D'autres traditions comme le judaïsme ont conservé la même narrative (Eliade, 1991). En survolant la lettre de Caminha, qui représente le véritable certificat de naissance du Brésil, Gilberto Freire formule l'hypothèse suivante :

L'hétérogénéité ethnique et raciale des Portugais remonte à très longtemps. Elle est remplie des contributions ethniques et culturelles provenant de l'Europe et particulièrement de l'Afrique. Plus tard, d'autres contributions viennent s'ajouter : les Grecs et les Carthaginois, des éléments sémites et phéniciens, par la suite les juifs, les Maures, les Allemands, les Noirs et les Anglais. C'est là la raison des cheveux noirs, crépus, plus typiquement méditerranéens que nordiques, plus africains qu'européens.

A heterogeneidade étnica e racial dos portugueses vem de tempos longínquos, com várias informações étnicas e culturais principalmente da África na Europa. Mais tarde os gregos e cartagineses, elementos semitas e fenícios e, posteriormente, os judeus, os mouros, os alemães, os negros e ingleses. Daí, a cor morena de cabelo crespo, de característica mais mediterrânea que nórdica, mais africana que europeia dos colonizadores (1974, pag. 193-194).

Le mont Pascal est l'autel. La terre est de la *Vera Cruz*. Ce sont deux éléments distincts, mais intégrés de façon juxtaposée : la Terre et la Croix. « À la fin de la prédication, Nicolau Coelho nos a demandé d'apporter beaucoup de croix en étain et des crucifix ; ils ont même fait les natifs chacun porter des croix. Ainsi, devant eux, nous avons embrassé la croix. »

Au début, la terre a une fonction maternelle : elle donne la vie. Cependant, elle la consomme aussi. La mère a ainsi une double fonction : celle de bonne mère et celle de mauvaise mère. C'est la mère génératrice de vie et la mère qui l'abandonne ; c'est la mère amoureuse et la mère distante ; c'est la mère protectrice et la mère dominatrice. C'est la mère de la vie, du contenu, de la forme (...) C'est la mère de l'être dévorateur (qui consomme) dans le ventre les mystères insondables de la vie qui naît et meure (IWASHITA, 1991, p. 171). C'est celui le sens du culte à la terre mère, dans les traditions religieuses de l'homme primitif. Les Grecs et les Romains ont assimilé le sens de la terre, lui identifiant comme la glèbe et l'utérus. À un moment donné, on passe du culte de la Terre-Mère à celle d'une déesse agricole. Dans l'histoire des religions, on situe ici le début du règne de la Grande mère.

En voyant dans l'Indien quelqu'un à convertir, le missionnaire utilisera des connaissances antérieures au christianisme pour les aider à faire introduire dans la culture des populations indigènes les valeurs européennes. Face au discours de l'Indien, le missionnaire se concentre sur les points communs de cette culture avec le discours religieux catholique. Parmi ces points on peut mentionner l'existence de l'esprit, l'existence d'une force majeure, la connaissance de la création et la présence d'une position politique, dans le cas les chefs des tribus. Pour expliquer le Nouveau monde, les missionnaires ont fait un travail interprétatif totalisateur qui va de la description du globe terrestre jusqu'à l'organisation des discours de conversion (1994, p. 86-87).

Dans ce déluge, c'est «l'arche mystique de l'Église catholique apostolique romane» qui délivrera les croyants de la damnation éternelle ; elle sauvera les « colombes », les exilés les Indiens, appelés les *tupinambás* ; c'est l'Église qui, tel Noé, ouvre les portes de l'arche, c'est-à-dire la France (1994, p. 89). Cette idéologie est présente dans toute l'œuvre missionnaire, transformant la France dans le point de départ et la raison pour laquelle on met tant d'efforts dans la christianisation par l'Église catholique. Les autres n'ont pas assez de légitimité pour faire face à ceux qui viennent apporter leur salut (ABEVILLE. 1975, p. 6).

Dans le discours des missionnaires, on se réfère aux shamans indigènes, ou *pajés*, mais on les place dans une position interprétative. On dit qu'ils ne parlent pas avec leur Dieu, *Tupã* ; cependant, ils agissent en tant que compagnons de *Jeropary*, déité maléfique. Il y a un discours démoralisateur pour la figure du *pajé*, ce qui produit dans l'esprit indigène l'effet d'effacement de sa mémoire et l'abandon de ses croyances (1994, p. 91).

Avant la conversion, la langue indigène, c'est la langue du diable, de *Jurupari*. C'est la langue parlée par les ancêtres, les sorciers, les *pajés*. La nouvelle langue, c'est la langue de Dieu, de *Toupan*, des prêtres et des Indiens convertis. Les discours de conversion sont faits en latin, portugais, français, mais surtout dans la langue indigène que les missionnaires doivent apprendre comme outil de conversion. Le processus vise la complète démoralisation de la culture indigène et, à partir du moment que l'on disqualifie les déités indigènes, les autochtones perdent complètement leur identité (1994, pp. 99-100). Pour les missionnaires, les *pajés* sont «des guérisseurs qui utilisent le diable pour maintenir vivantes les superstitions des Indiens » (ABEVILLE. 1975. P.325).

Les récits de voyageurs et des missionnaires sont une source textuelle complexe qui comprend diverses instances du savoir telles que la politique, la science, la religion et d'autres modalités discursives comme la description, la narration et l'énumération.

Par exemple, on peut mentionner les récits des voyageurs André Thevet et Jean de Léry, intitulé *Les singularités de la France Antarctique* et écrit en 1557, et celui de Jean de Léry, intitulé *Histoire d'un Voyage fait en la terre du Brésil autrement dite Amérique* et écrit en 1578. Thevet a accompagné l'expédition de Villegaignon, en 1555. Léry a rejoint cette entreprise un peu plus tard en 1557.

Entre 1612 et 1615, il y a eu une autre tentative de colonisation française au Nordeste du Brésil. Certains missionnaires religieux, comme les pères capucins Claude d'Abeville et Yves d'Évreux, relatent leurs voyages et leur pratique catéchétique parmi les Indiens. Le discours des voyageurs est destiné surtout aux Européens, tandis que le discours des missionnaires est destiné surtout aux Indiens.

Le frère capucin Martin de Nantes a écrit le récit intitulé *Relation succincte et sincère* dont la première date d'édition fut environ 1706. Malgré le fait que les Français aient été expulsés, de l'État *Maranhão*, les missionnaires français y sont restés dans leurs couvents capucins et aussi dans les missions parmi les Indiens partout dans le territoire qui est maintenant sous le contrôle portugais. Martin de Nantes est arrivé au Brésil en 1671, à l'État de Pernambouc, où il y avait un couvent appartenant à son ordre religieux. Il est venu aider à apaiser les Indiens qui habitaient aux alentours du fleuve São Francisco. À ce moment, il y avait de sérieux conflits entre les Indiens et les Portugais qui se disputaient la possession de la terre. On a demandé l'aide à Martin de Nantes en raison de son expérience dans les missions dans l'État d'Alagoas. Malheureusement,

l'accès à d'autres documents sur sa contribution est limité ; cependant, dans le sertão, sa présence dans la défense des Indiens capturés par les riches propriétaires de terres est très célèbre.

L'objectif des récits des voyageurs et missionnaires est de satisfaire la curiosité des lecteurs, en leur fournissant de nouvelles connaissances sur le Nouveau Monde. Les voyageurs devaient rendre compte aux supérieurs religieux et aux Français que voulaient savoir au sujet des « Indes Occidentales ». Dans son récit de 1706, Frère Martin de Nantes utilise un discours juridique. Il parle de la conversion des Indiens, mais il parle aussi des conflits entre les Indiens et les Portugais et entre les missionnaires et les autorités pour la possession des terres. La conjecture est la formation des communes, où les Indiens, les propriétaires des terres, les religieux, les gouverneurs établissent des relations juridiques en tant que protagonistes de la scène sociale.

Nantes n'inclut pas beaucoup de description des aspects naturels du Brésil ; il se concentre davantage sur les obstacles à sa mission. La lecture du récit sert à évaluer la mission de façon à instruire ceux qui viendront au pays et aussi à engager le lecteur dans la cause de la mission. «Je ne passerai pas du temps à vous faire, Votre Excellence, une description exacte du fleuve puisque le Père *Francisco Lucé*, capucin et témoin oculaire vous l'a déjà fournie (NANTES, 1994, p. 103-104).

Dans son discours, Martin explique qu'il y a un chaos politique parmi les Indiens en raison du manque de religion. C'est un discours religieux qui vient donner un sens politique pour la vie des Indiens dans les communes. Encore une fois, l'Indien est naturellement empêché d'exercer son statut de citoyen de façon pleine en sa propre terre (1994, p. 105).

En effet, la conversion de l'Indien requérait la perte de son identité culturelle. Pour effectuer leurs catéchèses, les missionnaires choisissaient certains territoires ou villages. Par ailleurs, le Frère Marin de Nantes fait une analyse très négative de la nudité chez l'Indien : «Ils étaient extrêmement abrutis puisque leur nudité leur avait forcé à perdre la pudeur naturelle.» Pour le missionnaire français, les vêtements étaient un signe de dignité humaine. Également, pour le premier archevêque Pedro Fernandes, « la nudité est considérée comme une agression sévère à la moralité chrétienne (AZZI, 2005. P. 81) ».

L'état civil des Indiens est atteint seulement après la conversion. Pour obtenir les bénéfices de la vie civile, ils doivent présenter des marques visibles de leur dévotion et des enseignements des missionnaires, qui se manifestent dans les cérémonies de baptême, mariage, confession, etc. La vie sociale passe par l'imposition de la religion étrangère qui les offre le salut.

Selon le missionnaire français, les vêtements étaient signe de dignité humaine. Ces missionnaires ont transféré aux Indiens leurs conditionnements d'ordre moral. Les franciscains comme le Frère Bernardino das Neves, disaient ceci de Martin de Nantes :

Malgré son intérêt juridique, Nantes a une vision impressionniste du Nouveau Monde, où le paysage est un motif pour l'interprétation. Bien sûr qu'il doit avoir beaucoup d'admiration pour le Nouveau Monde comme les paysages du *sertão*. « En errant par ces vastes paysages solitaires, j'ai eu peur parce qu'il n'y avait ni une feuille sur les arbres. » Il les compare à l'Europe, en disant : « les arbres sont comme cela en France en hiver... Le chant lugubre de certains oiseaux augmentait ma terreur : tout ici me rappelle l'image de la mort. »

Apesar de seu interesse jurídico, Nantes relata uma visão impressionista do Novo Mundo, em que a paisagem é motivo de interpretação. Não podia falta-lhe a admiração pelo mundo novo, mesmo uma paisagem do sertão: "Errando por solidões vastas e aterradoras, fui surpreendido por um certo medo, tanto mais quanto não havia uma fola sobe as árvores", que pode ser compara à Europa, "elas estavam então como são na França em tempo de inverno...O canto lúgubre de certos pássaros aumentava ainda esse terror: tudo isso me parecia como a imagem da morte" (1994, p. 112).

Nantes en ajoute sur ces impressions du *sertão* :

« (...) comme il n'y avait pas de chemins battus, il fallait défricher la broussaille épaisse en coupant les arbustes et la canne à sucre, qui est creuse à l'intérieur, mais épaisse comme un bras et couverte en épines fortes et rigides qui nous font mal.

... não havendo caminhos batidos, era preciso romper moitas espessas e florestas de cana selvagem, ocas por dentro, mas grossas como um braço e cheias e espinhos fortes e rijos em todos nós... (1979, p. 67).

Pour Nantes, la question de la formation des communes et de la civilisation des Indiens est très importante. Le discours de conversion est ainsi associé à la formation politique des habitants selon un certain modèle de civilisation (1994, p.153).

Les missionnaires sont présentés, dans le discours religieux, comme des personnes qui ont répondu à l'appel de Jésus et apparaissent dans le discours juridique comme les protecteurs des Indiens malgré le fait que plusieurs d'entre eux étaient des exilés. «Le Brésil est un exil et un refuge pour divers criminels. Là, ils vivent avec beaucoup d'indépendance et libertinage (1994, p. 156-15).»

À leur tour, les Indiens sont caractérisés dans le discours de la morale chrétienne comme des «pauvres misérables». Les Portugais sont aussi caractérisés selon un point de vue juridique. Les Indiens sont présentés comme des individus incapables d'exercer le discours juridique, selon Nunes (1994, p. 159).

Les discours de Frère Martin de Nantes ont été sélectionnés dans le cadre de ce travail en raison de l'importance personnelle de son témoignage ainsi qu'en raison de sa formation juridique. Par ailleurs, Nantes était présent dans les régions de l'État d'Alagoas allongeant le grand fleuve Rio São Francisco. Les prêtres capucins n'étaient pas parrainés par la couronne portugaise puisqu'ils n'étaient pas payés ni envoyés au Brésil par l'autorité comme d'autres missionnaires. Les capucins avaient été envoyés par Rome dans le cadre de la «Congrégation pour la propagation de la foi», organisation fondée par le pape en 1622, avec l'objectif d'envoyer des missionnaires indépendants des gouvernements pour évangéliser les peuples.

Les premiers missionnaires de la congrégation qui sont arrivés au Brésil étaient les Français, puisqu'en 1646, le Portugal et la France n'étaient plus en conflit et la couronne portugaise a accepté la venue des missionnaires aux terres du Brésil. Parmi ces missionnaires, le plus dévoué était, sans doute, le Frère Martin de Nantes. Ses compagnons et lui sont partis d'Olinda, au Pernambouc, pour les régions du *sertão* allongeant le fleuve São Francisco. Ils ont commencé par évangéliser les tribus des *Cariris*, qui vivaient sur les îles du fleuve et ont monté jusqu'à arriver dans le *sertão* de Alagoas, Pernambouc, Paraíba, Rio Grande do Norte et Ceará. Par la suite, pour défendre courageusement les Indiens de la région, ils ont dû entrer en conflit avec les grands propriétaires de terre tels que les membres de la famille Dias d'Ávila, qui, à l'aide des mercenaires bien armés, avaient essayé de massacrer les Indiens. En 1698, le roi du Portugal a rompu son alliance avec le roi de France et les frères capucins ont été expulsés du Brésil.

Les *Cariris*, au moins à l'État de Bahia et dans l'ancienne *capitania* de Pernambouc, occupaient les terres de la côte lors de l'arrivée des colonisateurs. Expulsés vers l'intérieur, ils ont résisté l'invasion des colons Portugais avec bravoure, mais les missionnaires ont réussi à évangéliser et apaiser beaucoup d'entre eux et la pratique de l'élevage de bétail a séduit d'autres. Dans l'opinion de Capsitrano de Abreu, la caractéristique physique de la tête «platte» des *sertanejos* serait peut-être l'héritage des *Cariris*.

“Os Cariris, pelo menos na Bahia e na antiga capitania de Pernambuco, já ocupavam a beira-mar, quando chegaram os portadores da língua geral. Repelidos por estes para o interior, resistiram bravamente à invasão dos colonos europeus, mas os missionários conseguiram aldear muitos e a criação de gado ajudou a conciliar outros. Talvez provenha dos Cariris a cabeça chata, comum nos sertanejos de certas zonas, sendo parecer de Capistrano de Abreu (SIQUEIRA, 1978, p.257).

Le texte ci-dessous est un récit tiré d'un corpus officiel composé par les textes des chroniqueurs, voyageurs et religieux. Parmi ces textes, nous avons trouvé les traces des plus belles

traditions mythiques dans des textes dont l'objectif était de renseigner sur des activités sociales et économiques. Ce sont des proverbes, des dictons, des blagues, racontés par les habitants du milieu rural des régions du Nordeste. Ce sont des singularités, parfois évanescentes, mais conjuguées à la dialectique populaire des habitants *sertanejos* du début du XVI^e siècle. Ces expressions sont présentes dans plusieurs contextes d'analyse tirés des plusieurs aspects de la vie sociale. Certaines propositions sont inintelligibles parce qu'on ignore quelle était la motivation du locuteur au moment de l'énonciation. C'est le cas de l'interjection suivante : « Allez au gouffre de la jument ! » En effet, sur cette expression Siqueira a dit ceci : « On ne comprend pas l'énoncé, mais comment dirait le poète : 'Comment pourrait-on le nier ?' Ces connotations sont perdues avec le temps. (1978, p.258) :

“Ele anda de cara pra cima como jumento sem mãe...”

«Il marche la tête vers le haut comme un âne sans mère»

“É uma besta que anda por aí voando!”

«C'est une bête qui s'envole !»

Indivíduo sem dinheiro:

«Pour se référer à un individu sans le sou :»

“Anda liso como muçu ensaboado”! (muçum).

«Il est lisse comme une anguille savonnée.»

Grande ladrão:

«Pour se référer à un grand voleur :»

Rouba o sol antes de nascer (conceito de cigano)

Il vole le soleil avant même qu'il se lève (concept gitan)

Convite para uma briga:

«Pour inviter quelqu'un à se battre :»

Vamos emendar os bigodes!

«Viens mélanger nos moustaches !»

Indivíduo paciente em demasia:

«Pour se référer à un individu trop patient :»

Tem paciência de quixó. (armadilha).

«Il a la patience d'un piège. »

Apaixonado sem vintém:

«Quelqu'un en amour qui n'a pas d'argent :»

Sujeito enxerido sem lenço.

«Il se prend pour quelqu'un d'autre, mais il n'a même pas un mouchoir»

Canta, mas não entoa (desafinado).

«Il chante, mais ne psalmodie pas (désaccordé)»

Irreverente:

«Irrévérent :»

Aquilo é um baú sem fundo.

«C'est un coffre sans fond.»

Tem o fato furado!

«Il a ses faits pleins de trous ! »

Jogador:

«Joueur : »

É do olho da sota.

«Il a les yeux de la dame (carte à jouer)»

Joga até pedra em santo!

«Il joue même à jeter des pierres au saint ! »

Comparação rasteira:

«Comparaisons : »

Cabra como aquele se ajunta com dois sabugos! (Homem sem préstimo).

«Un homme comme lui est ami même avec deux épis de maïs ! (Un homme sans honneur)»

Mulher mal vestida:

«Femme mal habillée :»

Saca de lã mal amarrada!

«Sac à laine mal attaché !»

Não vai na conversa de amor:

«Quelqu'un qui ne se laisse pas séduire :»

Dessa rama murcha meu boi não puxa!

«Cette branche fanée, mon bœuf ne tire pas ! »

Ameaças graves:

«Des menaces sérieuses : »

É hoje que a paia voa! (palha).

«C'est aujourd'hui que la paille s'envole !»

Vão ver cu de cotia assuviar!

«On va voir le cul de l'agouti siffler !»

Você tem chegada de leão e saída de peba.

«Tu arrives comme un lion, mais sors comme un poisson.»

Come fubá e arrota capão!

«Tu manges du maïs, mais rote du poulet !»

Olhos lânguidos da mulher:

«Femme qui fait de beaux yeux à quelqu'un :»

Tem olho de gata vadia!

«Elle a des yeux d'une chatte !»

Tromba d'água:

«Pluie forte :»

Chuva de matar sapo.

«Pluie qui tue des crapauds»

Escuro de meter dedo no olho.

«Il fait si noir qu'on met le doigt dans l'œil.»

Caboclo magricela:

«Homme très maigre»

Subejo de defunto!

«Restes d'un défunt ! »

Cara de pamonha mal amarrada!

« Il a le visage d'une *pamonha* mal attachée (la *pamonha* est un mets typique)»

Feia de fazer bode entrar n'água.

«Elle est si laide qu'elle donne au bouc envie de rentrer dans l'eau. »

Caboclo decidido:

«Un homme résolu»

Caboclo da rede rasgada (vai falando, sem medo).

«Homme au hamac déchiré (qui parle sans hésitation).»

Quero vê se você tem rôpa na mochila!

«On va voir si tu as des vêtements dans To sac. »

Ameaça de surra de chibata:

«On menace de fouetter quelqu'un :»

O cão que te atenta tem os olhos de sola! (Diabo)

«Le chien qui dérange à les yeux en cuir ! (démon)»

Desconfiança:

«Manque de confiance : »

Gato ruivo do que usa disto cuida!

« Un chat roux prend soin de ce qu'il aime !»

O malvado não pode fazer bem:

« Quelqu'un de mauvais ne peut pas faire du bien : »

Pau revesso não dá embira!

«Bois tordu ne sert pas pour faire du tissu !»

Não sou capim de teus dentes!

«Je ne suis pas du gazon dans tes dents !»

Conte comigo e durma no mato!

«Tu peux compter sur moi, mais dors dans le bois !»

Finório:

«Rusé :»

Sabe onde o diabo perdeu as botas!

«Tu sais où le diable a perdu les bottes ! »

É um unha de fome!

«Il a les ongles de la faim !»

Criança viciada a olhar quando alguém come:

« Un enfant qui a l'habitude de nous regarder manger : »

Que menino esgurejão! (?)

«Comme cet enfant est (?)»

Dá o subejo pra ele!

«Donne-lui les restes !»

Morte de pouca importância:

«Décès de quelqu'un sans importance : »

Foi pro Cara Dura (cemitério).

«Il est allé au Visage-Dur (cimetière).»

Pessoa faladora:

«Personne qui parle trop :»

Deu com a língua nos dentes.

«Elle a battu la langue dans les dents.»

Anda com o rabo entre as pernas...

«Elle marche avec la queue entre les jambes...»

Meteu a viola no saco!

«Elle a mis le violon dans le sac !»

Peia não é santo, mas faz milagre!

«La queue n'est pas un saint, mais fait des miracles !»

Praga:

«Malédiction : »

Cresce pra baixo, como rabo de cavalo.

«Tu vas grandir vers le bas comme une queue de cheval.»

Tem olhos de cachorro da mulesta! (Com hidrofobia)

«Tu as les yeux d'un chien enragé !»

Desde que a mulher morreu, ele anda avariado do juízo!

«Depuis que sa femme est morte, il a endommagé sa raison !»

Expressões:

«Expressions»

Carreira de velho é choto (chouto)

«Un vieux cour en marchant»

Desabafo é queda!

«Se confier à quelqu'un est tomber !»

Cara de cão caçando serviço! (Diabo)

«Il a l'air du diable qui cherche quoi faire ! »

Sério com o porco mijando.

«Il est sérieux comme un porc qui pisse.»

La chanson spirituelle de Frère Martin de Nantes a été composée dans la langue des Indiens *Kiriri*, ce qui est une preuve claire de son effort pour s'insérer dans la culture locale, malgré toutes les difficultés qu'il a dû faire face :

*“Kamâra cristãos hany
 Inhura tupam diwyli
 Do dsého do quem~lea
 Mo Imudho Virgem Maria.*

*Theba hany Sam Gabriel
 Ma cidade de Nazareth
 Hamandi v-mete Ninho
 Mo nudhi wy dsého”.*

«Chantons, joyeux chrétiens,
 À l’honneur de Dieu milles louanges,
 Celui né de la Vierge
 Qui pour nous est devenu homme !

À l’ange saint Gabriel
 Était la responsabilité de venir à Nazareth
 Pour donner le message du ciel à Marie
 Tard la nuit.»

Cette chanson à vingt strophes ne suit pas l’esthétique de la rime. Les missionnaires portent une certaine attention au patrimoine ethnique et culturel des *Cariris*. Cependant, il est clair qu’ils ne sont pas de vrais experts dans cette culture comme l’affirme Siqueira (1978, p.265-266). Bernard de Nantes, missionnaire français, lors de la présentation de son *Katecismo* (livre de catéchisme pour les Indiens), dit ceci : «Ce livre de catéchisme contient l’essentiel des vérités ‘chrétiennes’ que, pendant 23, j’ai enseigné aux Indiens.» Sur le *Katecismo Indico*, les critiques religieux de l’Europe ont dit ceci : «Écrit dans un style sincère, sans affectation et approprié pour la conversion des Indiens barbares.» Ils en ajoutent encore : «Cherchant à rectifier les erreurs de l’Amérique par l’efficacité de la raison et ainsi le concilier avec les attentes de l’Europe avec l’élégance de sa parole.» Ainsi, ils concluent : «C’est un chef d’œuvre !»

Voici un passage tiré des pages 174 et 175, du *Katecismo Indico* : «...ce ne sont pas trois Seigneurs, mais un seul Seigneur.» Ensuite, sa version en *Kariri* : «itsoho-muquieba ibôa wandi, itsoholôbea». Le mot *itsoho* apparaît comme la traduction pour *seigneur* deux fois. Le mot *wandi* veut dire *trois*. Le mot *boea*, (*bihé*, dans la langue *Kipeia*), veut dire *un seul*. Le mot *quié* (*kié*), veut dire *non*. Le mot *ibôa* est la forme verbale correspondante au verbe être (*sont*). Il faut remarquer l’erreur de traduction : on utilise le mot *quiedi* au lieu de *quieba*, ce qui est une faiblesse

de cette œuvre. Bernardo de Nantes a aussi écrit un vocabulaire *Kiriri (Dzubucúa)*, imprimé à Lisbonne, en 1709 (Siqueira, 1978, p. 268). Les missionnaires étaient préoccupés par le salut des âmes sauvages, mais en fin de compte, ils ont réussi à nous léguer de vrais trésors sur l'histoire des ancêtres de ce qui deviendra par la suite le futur *caboclo* brésilien.

Les passages suivants confirment la violence des conquéreurs déguisée en victoire culturelle. Cependant, les conquéreurs ont oublié que la pensée ne peut jamais être vaincue par la soumission, selon Siqueira (1978, p. 256).

Les armes des conquéreurs ont détruit, en effet, un nombre considérable de vies, mais le destin des traditions, croyances et légendes, et même quelques coutumes, lors du combat frontal ne se pliait pas en soumission... Ainsi, ceux qui ont voulu liquider toute la culture des natifs *Cariris* ont perdu leur temps.

As armas dos conquistadores da terra destruíram, é verdade, número considerável de vidas, mas o destino das tradições, crendices e lendas, e mesmo alguns costumes, quando combatidos de frente, se descartavam na humilde submissão...Assim perderam seu precioso tempo aqueles que pretenderam liquidar de uma vez por todas as tendências dos nativos cariris (SIQUEIRA, 1978, p. 255).

6. La religiosité populaire : le produit du dialogue entre plusieurs individus et leurs discours très variés

Lors de l'arrivée des colonisateurs au Brésil, le catholicisme populaire était très répandu dans la société portugaise. La catéchèse se faisait au sein de la famille ou de la communauté. On prêtait beaucoup d'importance aux symboles, aux rites et aux images et la transmission des enseignements se faisait oralement. Les manifestations religieuses populaires étaient caractérisées par les figures de la douleur et de la joie. Le caractère festif des manifestations était plus marqué pendant les célébrations de Noël, de la Saint-Jean et dans les célébrations à l'honneur du Saint-Esprit et des saints patrons. D'un autre côté, l'aspect pénitentiel et douloureux s'observait dans les célébrations de la Passion et de la mort de Jésus.

Les jésuites souvent se plaignaient que les Brésiliens n'aimaient que les fêtes et les bals et qu'ils ne faisaient pas très attention aux aspects plus liturgiques de la religion. Par ailleurs, dans la piété portugaise, la dévotion à Marie et aux saints patrons occupait une très grande place.

Contrairement au catholicisme espagnol, le catholicisme populaire brésilien a hérité de la complaisance, tolérance et malléabilité du catholicisme portugais. Selon l'anthropologue Thales de Azevedo, la vie religieuse des Brésiliens tourne autour du culte aux saints, aux saints patrons des villes ou des communes, aux saints protecteurs des plantations, des professions, etc. C'est, en grande partie, une vie religieuse domestique qui ne suit pas formellement le calendrier officiel de l'Église et ses prescriptions liturgiques (1995. p. 5).

Premièrement, il existe un discours original des missionnaires des ordres religieux catholiques plus traditionnelles ou orthodoxes. Ceci est le discours évangélique que, dorénavant, dans ce travail, on appellera le christianisme officiel, nourri et divulgué par un sujet 1, qui s'identifie avec le canon catholique. Sa dissémination se fait à travers ce sujet-là qui est adepte d'une fonction dialogique. Le centre d'intérêt est la vie dans sa plénitude ici sur terre, et par la suite, devant Dieu selon les promesses tenues par Jésus. Ce sujet pour dialoguer avec le monde pensé entre dans un dialogue suivant les philosophies de vie de la communauté dans laquelle il est inséré. Pour rendre son message compréhensible, ce sujet formule des dogmes, un système fermé et établi sur des concepts rigides. Le contact avec la philosophie lui a offert des conditions

d'ouverture pour dialoguer avec d'autres sujets avec des croyances, cultures et imaginaires symboliques différents.

Le processus de syncrétisme qui est né de ce dialogue fait nécessairement partie de toutes les histoires de la religiosité populaire. Question théorique indéterminée, le syncrétisme²⁸ est avant tout une stratégie de changement, de métissage. Dans la composition du mot, on trouve le préfixe grec et portugais *sin-* qui veut dire «avec» et la racine *-kratizo* qui, en grec, voulait dire « relatif aux habitants de Crète », qui par extension voulait dire « relatif à des anciens ennemis ». Les raisons du syncrétisme ne sont pas toujours rationnelles ; elles sont plutôt religieuses. Depuis son départ de son *locus originalis*²⁹, le sujet 1 a perdu son originalité puisqu'après être entré en contact avec d'autres réalités, il a peu à peu changé sa physionomie originale. Ce dialogue est presque naturel, spontané parce que l'intérêt actif du sujet est sa communication avec Dieu et le besoin de la présence de l'Absolu dans sa vie. La médiation se fait de façon secrète (à l'intérieur) sous une forme pacifique de négociation sans beaucoup de rationalité, mais avec beaucoup plus d'émotion, même si cette émotion n'est pas complètement dépourvue de raison.

Puisque fondateur, le sujet 1 porte en lui l'autorité officielle et devient ainsi le sujet officiel, celui qui matérialise le canon officiel de sa pratique religieuse. Il utilise le discours du monde européen – les messes se disaient jadis en latin- de caractère ethnocentrique et autoritaire. Le sujet 2 est le peuple, matérialisé sous la forme du fidèle qui suit les commandements, le dévot des pratiques et des rites de la religion. Sa fonction, sous l'optique de l'Église est celle de récepteur, quelqu'un qui est soumis aux paroles du sujet 1. Il est considéré de façon péjorative comme ignorant et dépourvu des connaissances, comme une *tabula rasa* (Manoel da Nobrega/ Jesuítas).

Dans le processus de transposition culturelle ou spatiale du catholicisme, le sujet 2 a passé à performer une fonction différente de celle attribuée par le rôle qu'on lui avait conféré par l'institution. Même si ses tâches étaient performées sous un contrôle rigide, sous surveillance continue, elles ont fini par donner à ce sujet un certain pouvoir de participer à des événements réservés à ceux qui performaient les rites officiels. Dans certaines circonstances, cette ouverture aux activités de l'Église à la communauté se faisait en raison du manque de personnel pour développer certaines tâches nécessaires. Certainement, au-delà de ces tâches, la communauté a peu

²⁸ Ce mot vient du grec *syn-kretizo*. Le verbe *kretizo*, à son tour, dérive du nom de l'île de Crète et veut dire agir et parler comme quelqu'un de Crète. Au XVI^e siècle, le terme a été emprunté par Érasme pour signifier «mélanger». Au XIX^e siècle, le terme passe à être utilisé dans le domaine de l'étude comparative des religions.

²⁹ Lieu d'origine.

à peu été invitée à intégrer des dimensions du propre officier religieux avec, par exemple, la création des confréries des laïcs.

Ainsi, en raison de ce que l'on a expliqué plus tôt, le sujet 1 n'a pas réussi à empêcher que son message reste intact et unique après son contact avec les autres sujets. Les origines du sujet 2 au Brésil sont grandement influencées par les religions indigènes et africaines en ce qui a trait à la culture, les rites et les habitudes manifestées dans la religiosité populaire.

Le sujet 1 n'arrive pas à rompre avec le sujet 2 et c'est pour cela que les traces de la religiosité populaire seront forcément intégrées dans son discours. Contrairement à ce que l'on peut penser, les deux sujets cohabitent non officiellement même dans les situations populaires. Le sujet 2 a besoin de l'appui du sujet 1 pour caractériser ses actions comme chrétiennes et non comme celles appartenant à une secte. Par ailleurs, malgré leurs différences, le sujet 1 se reconnaît dans le sujet 2. De son côté, le sujet 2 s'appuie sur le sujet 1 pour se ressourcer, ce qui rend leur cohabitation religieuse assez pacifique.

Le sujet 1 exerce la pratique de l'accommodation ou de la négociation lorsqu'il fait certaines modifications aux faits et rites en raison du syncrétisme. Ainsi, «l'officiel» devient, par convenance, «le populaire». Cette division peut être idéologique ou méthodologique selon les besoins imposés par les circonstances historiques.

Puisque très rationnel et légaliste, le sujet 1 finit par perdre l'impact de sa communication qui devient très artificielle, sans spontanéité, insensible et froide, déconnectée de la vie, ce qui va à l'encontre de l'objectif premier de la religion.

Le rite perd son impact de communication : son exécution est parfaite, mais il n'a pas d'effet de service à la vie. Par exemple, les fêtes de la religiosité populaire sont remplies de vie, de joie et de participation collective. En revanche, les fêtes organisées par le sujet 1 ne sont pas du tout similaires à celle organisée par le peuple.

Le rite s'appuie sur le mythe. Le mythe utilise le rite pour réaliser sa vérité et communiquer son message. Le mythe est à la fois indépendant et dépendant du rite pour que la célébration puisse avoir une signification humaine, pour que le message puisse remplir sa mission de façon efficace.

Toutefois, le sujet 1 continue à croire qu'il n'a pas besoin de changement et présente son message comme une réalité complète, provenant directement de la source fondatrice, à savoir

Jésus Christ. La discrimination contre le sujet 2 n'est pas justifiée puisque les rites qu'il pratique sont aussi une forme de médiation sacramentelle. C'est aussi un chemin qui mène au salut, même si l'on utilise de rites apparemment « populaires », différents de ceux performés de façon officielle et influencés par les religions indigènes et africaines.

Par ailleurs, les pratiques du sujet 1 prennent leur origine dans la mythologie païenne. Le calendrier hagiographique dépend structurellement des célébrations païennes. Il ne faut pas oublier que la fonction des mythes et rites païens était d'établir un pont entre les fidèles et Dieu et ainsi ils avaient une dimension religieuse. Le christianisme se base sur d'autres fondements pour réaliser cette rencontre avec la divinité. Il garde sérieusement ses bases religieuses centrales qui ne peuvent pas être changées. Toutefois, on peut établir un dialogue sur ces idées.

C'est Jésus le grand sacrement de ce dialogue religieux. Les saints sont des médiateurs de façon secondaire puisqu'ils sont, en fin de compte, des humains. Lorsque l'on met Jésus de côté pour nous recommander directement aux saints, on est de retour au paganisme puisque les pratiques dévotionnelles sont propres au paganisme.

Les prédications sont toujours l'instrument du sujet 1. Elles sont utilisées pour parler du lieu officiel, légitimisé par la structure de l'institution, mais elles sont aussi au service du sujet 2 puisque c'est le discours qui représente la communauté dans ses désirs, ses prières et ses chants de dévotion. Lorsque proférée de façon officielle ou dans le cadre de manifestations populaires, la « parole » rappelle, explique, traduit, reflète, et crée des significations. Certainement, on ne pourrait jamais justifier la position que ce n'est que la parole des agents officiels qui ont un pouvoir transformationnel. En effet, tel que l'affirme le dicton populaire : « La voix de l'autre peut être elle aussi la voix de Dieu. »

Malgré toutes ses connaissances philosophiques et théologiques, héritées de la tradition judaïque chrétienne, le sujet 1 ne doit pas éviter le dialogue avec les religions indigènes et africaines ; il doit en fait encourager la rencontre entre les diverses religions dans son sens le plus large. En principe, la religion dite officielle a disséminé le rejet des pratiques hétérodoxes et le mépris des religions des habitants natifs. Par la suite, elle les a démonisés. Le sujet 2 est l'agent des pratiques religieuses disséminées dans la communauté. Il est le reflet de la religion qui est née de la résistance. Cette résistance a généré une réaction positive et instinctive et a fait avancer la cohabitation entre les diverses religions vivant dans la communauté. Il ne s'agit pas d'une religion d'ignorance, qui n'a pas apporté des contributions pour les connaissances et les pratiques

religieuses. Au contraire, c'est une religion authentique qui reflète l'intimité avec le sacré et se manifeste dans les chants, les rites et les célébrations. Ainsi, les mythes et les rites des religions indigènes et africaines reflètent une pratique religieuse aussi authentique et digne que l'est la foi chrétienne. C'est un mouvement de partage, de reconnaissance de l'autre, de la vie communautaire, d'une nouvelle forme de «traduction»³⁰ vers cette réalité dans laquelle s'insère le sujet 2.

La religiosité populaire au Brésil fait plus que juste répéter les célébrations importées de l'Europe. Au Brésil, on a bâti une religiosité avec une identité unique et clairement distincte de celle de la religion officielle. C'est du contact direct de cette religiosité avec les religions indigènes et africaines, d'une façon à la fois osée et conformiste, qui est né le christianisme *moreno* brésilien.

L'étude du christianisme *moreno* doit analyser de divers discours. La première forme de christianisme a été exportée de la Palestine, est arrivée à Rome pour enfin s'établir dans la péninsule ibérique. Dans le temps des « grandes découvertes », la péninsule ibérique était au Moyen Âge, dans une situation de décadence. Ainsi, le christianisme qui est exporté vers le Brésil est lui aussi décadent et porte beaucoup d'éléments religieux provenant du paganisme, surtout des traditions celtes et celles d'autres parties de l'Europe. Ce christianisme européen n'avait pas réussi à supplanter complètement le paganisme et, en quelque sorte, en était dépendant, en assimilant beaucoup de mythes et de rites païens.

Au Brésil, le christianisme provenant du Portugal, comprenant beaucoup de mythes, de rites populaires et des pratiques dévotionnelles impliquant des saints rencontrera, tout de suite, deux grandes réalités religieuses : les religions indigènes et africaines.

Les premières attitudes des conquéreurs qui visaient surtout l'expansion de l'empire et de la foi ont été d'imposer et détruire. La croix était accompagnée de l'épée. Cette entreprise mise de l'avance plus par Portugal que Rome a été nommé le « Padroado ». Ainsi, l'Église de Rome a été longtemps distante du Brésil.

Ni Rome ni Portugal n'ont réussi à imposer sa religion « aseptique et pure » au Brésil. Lorsque Rome a pris connaissance de la forme de christianisme pratiquée au Brésil, l'institution a organisé un mouvement de réforme de l'Église au Brésil qu'on a appelé la « romanisation »³¹. Ici,

³⁰Cf Cristina Pompa. *Religião como tradução: Missionários, tupis e tapuias no Brasil Colonial*. 2003.

³¹ À partir de la moitié du XIXe siècle et début du XXe siècle.

un autre participant s'est ajouté, le sujet 3, agissant du haut vers le bas, intervenant de façon autoritaire et intolérante quant à toute forme de syncrétisme, censurant, régulant et remplaçant les pratiques par d'autres, importées, de l'Europe. Il y a eu une nouvelle vague de missionnaires et de mouvements européens qui se sont superposés à la vie de l'Église au Brésil. L'action du mouvement de romanisation visait combattre toute forme de religiosité populaire, qui était considérée comme abusives et incompatibles avec le canon officiel ou résultat de l'ignorance du peuple. Cette nouvelle imposition de la part de Rome conçue pour persécuter la religion du peuple a eu un nouveau bénéfice plus tard : la liberté de la confrérie et Tiers-Ordres, qui agissaient déjà aux marges de l'autorité ecclésiastique. Contrairement aux désirs de Rome, le sujet 3, dans sa mission de domination, n'a réussi qu'à fortifier le sujet 2, qui sans rompre avec la foi chrétienne a dû agir avec plus de créativité et audace.

Ainsi, le christianisme est encore bien vivant. Dans les termes de Cristina Pompa, il continue à rêver, dialoguer et négocier jusqu'à trouver de vraies traductions vers une conception de syncrétisme. Dans la pratique, le Blanc, l'Indien et le Noir ont su cohabiter et, dans la mesure du possible, célébrer ensemble. Le syncrétisme agit à la fois dans une perspective festive et liturgique. Ces peuples vivent ensemble, mais se distinguent l'un de l'autre. La *Mãe de Santo*, prêtresse de la religion africaine, fréquente le *terreiro*, mais s'identifie comme étant aussi catholique et, à la messe, reçoit la communion eucharistique. Dans les plus hautes instances ecclésiastiques, les conflits se poursuivent, mais le peuple, qu'ils soient au courant ou non, ne ressentent pas les difficultés formelles créées par «l'officialisme». Pour le peuple, il faut vivre la religion dans toutes ses diverses formes présentes dans la communauté ou les paroisses.

Thème central de cette étude, la religiosité populaire est venue du Portugal et, en arrivant ici, s'est mélangée aux croyances de la terre d'accueil pour générer la religiosité populaire brésilienne. Lorsque les circonstances l'ont demandé, cette religiosité a dû évoluer encore plus : Le christianisme *moreno* voit ainsi le jour. Cette forme de christianisme est née comme une réponse créative aux pratiques religieuses de l'Église.

Pour justifier le futur de la religiosité populaire brésilienne, nous avons besoin d'analyser les discours à travers leur optique unique pour être capables de tester notre hypothèse. Pour les deux côtés, le christianisme officiel et le christianisme populaire, les défis quant à la survie sont les mêmes. Par conséquent, l'analyse académique offrir de meilleures conditions d'évaluation, plus détaillées, des difficultés entourant ce thème. D'un autre côté, pour mesurer son efficacité

missionnaire, le sujet 1 (et sa forme plus autoritaire, le sujet 3) devra maintenir un dialogue permanent avec ses bases, le sujet 2, de façon à éviter la création des obstacles qui puissent influencer de façon négative les principes chrétiens. Ce dialogue permettra aussi au sujet 1 de rendre sa communication avec le peuple et la communauté plus efficace et vivante.

Même au Brésil et au *Nordeste*, où l'on trouve plusieurs réalités différentes, le christianisme appuie la diversité. Il est possible d'articuler un compromis qui ne s'oppose pas au message de son fondateur, Jésus. Le respect de la diversité religieuse de divers groupes ne résulte pas forcément dans la perte de l'unité fondamentale de la foi. Il n'est pas non plus envisageable d'uniformiser l'expérience culturelle et religieuse puisque cela engendrerait une rigidité culturelle et religieuse, ce qui ne pourrait que nuire la communication entre les acteurs de ce phénomène.

7. Remarques finales

Dans ce travail, nous avons démontré que le développement historique et socioculturel de la foi catholique au Brésil est extrêmement riche, complexe et marqué par le phénomène du syncrétisme à plusieurs moments de son histoire. Nous avons essayé d'analyser le thème du christianisme populaire brésilien selon plusieurs perspectives : les sujets, le discours, les pratiques religieuses et les contextes géographiques et historiques.

Ainsi, nous avons conclu que le christianisme en Amérique latine est imbu d'une mysticité populaire, d'origine syncrétique, avec des penchants libertaires, qui peut offrir une collaboration originale et féconde au futur (et à l'étude) du christianisme œcuménique et mondialisé. En ce sens, en explicitant les divers discours, souvent conflictuels, qui composent cet univers vaste et complexe de la religiosité humaine, on s'aperçoit que les désirs, apparemment utopiques, peuvent être la base pour la réalisation des changements futurs. Dans son ouvrage, Boff (1992, p. 141) parle de ces désirs, mais il rapporte aussi la violence contre les discours religieux populaires ou non officiels. Ainsi, rêver d'un christianisme futur qui ose rêver les rêves du Christ veut forcément dire rêver de l'acceptation de l'autre et de ses manifestations de foi. C'est aimer son prochain et sa réalité ; c'est rêver d'une Église qui sache entendre le cri des opprimés ; c'est savoir combattre les mouvements cherchant à limiter les libertés ; c'est croire et vivre sa foi dans la diversité culturelle qui la constitue. Ce n'est qu'ainsi que le théologien poussera « un cri libertaire et rempli d'espoir qui postule la résurrection de la chair, la vie éternelle et l'intronisation de toute la Création (BOFF, 1992, p. 141)»

La création des confréries³² au Brésil colonial illustre bien les propos de Boff. Ce sont ces organisations qui représenteront la base de ce qu'on appelle aujourd'hui le « christianisme *moreno* ». Dans ce contexte, la vision imaginaire est la croyance dans la «possibilité de sauver tout le monde et d'être capable de trouver partout quelque chose de bon et digne (HOORNAERT, 1990, p. 96).»

Ce type de christianisme a créé des racines profondes en Amérique latine et s'est internalisé dans l'âme populaire. D'un autre côté, les autorités de l'Église ont presque toujours

³² Dans les termes d'Aragão, les confréries qui se consacraient au culte et à la dévotion des saints et des âmes ont été l'appui principal du christianisme populaire dans le pays. C'était des organisations composées par des laïcs, dans lesquelles les prêtres n'étaient qu'un invité qui avait la fonction de dire la messe (20013, p. 14).

réussi à interagir avec les couches plus populaires de la religion catholique pour garantir leur espace pour réaliser leur projet de religion de façon autonome. Les institutions officielles qui réussissent à s'enraciner dans l'imaginaire d'une culture normalement se pérennisent. Ainsi dans ce contexte on peut se demander : Quel est le futur du Christianisme occidental (de nature hiérarchique) ? Quel est le futur du christianisme populaire ? Y aurait-il dans les discours une tension entre l'Église catholique hiérarchique et l'Église catholique populaire ? En d'autres termes, y aura-t-il une tension entre le monde clérical et laïque ou le monde liturgique et dévotionnel ?

Le catholicisme organisé dans des paroisses, caractérisées par la messe du dimanche rempli de fidèles, les associations religieuses, les fêtes du mois de mai et du cœur de Jésus, les saints patrons et les processions organisées par le prêtre habillé en noir est la version du catholicisme implanté au Brésil à partir du XIX^e siècle, sous les l'ordre du Concile de Trente. Les saints sont importés de l'Europe par la vague réformiste. Le contrôle des anciennes confréries peu à peu passe aux mains de l'autorité paroissiale, comme ç'a été le cas de la Confrérie du «*Santíssimo Sacramento*». Les fêtes du couronnement de Notre Dame ont remplacé les fêtes des Rois Mages, la procession des Âmes et la Saint-Jean. Selon Aragão, les fidèles ont commencé à apporter les images des oratoires familiaux à l'église ; le prêtre est devenu l'organisateur des fêtes en dirigeant les chants, les neuvaines et les prières et en s'occupant de toute l'administration de la paroisse (20013, p.14). En revanche, on a organisé les Missions populaires. Les fidèles ont réinterprété le catholicisme romanisé de façon assez inconsciente, ce qui a ouvert la porte au syncrétisme de façon importante. Le point central de la religion continue la dévotion aux saints canonisés ou non, tels que les «âmes vachères», les âmes bénies et la dévotion au « p'tit Père Cícero ». Selon Aragão, la spiritualité résultante de cette religion est encore miraculeuse et pénitentielle. Dieu vient à l'aide à tous les moments. Par ailleurs, on porte une attention spéciale aux gens appauvris et humiliés, représentée dans la crèche de nativité et dans la passion de plus grand des saints, Jésus, qui à son tour, est traditionnellement identifié avec la souffrance du peuple (2013, p. 15).

Nous sommes complètement d'accord avec l'intuition du chercheur qui a forgé le terme « christianisme moreno brésilien » pour se référer au christianisme brésilien, Hoornaert, lorsqu'il fait la prédiction suivante concernant le futur du christianisme : « Je crois que, dans le futur, avec les avancements faits par les études historiques et critiques, il serait plus facile d'accepter cette vérité : sans la religiosité populaire, l'Église ne peut pas se tenir debout (2013, p.8). » Ainsi, nous croyons que notre travail n'est qu'une petite contribution face à l'univers de

possibilités pour l'étude des pratiques symboliques, les rites, les mythes et les prédications dans les manifestations de la religiosité brésilienne.

8. Références

- ABBEVILLE**, Claude d'. Histoire de la mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines. François Huby, Paris, 1614.
- ABC DAS ALAGOAS**. Dicionário Bibliográfico, Histórico e Geográfico de Alagoas. Tomo II. Edições do Senado Federal. 2005.
- ALMEIDA**, Luiz Sávio; Lima, José Carlos da Silva; Oliveira, Josival dos Santos (Org). Terra em Alagoas: temas e problemas. Edufal, Maceió, 2013. p. 233-247.
- ALTAVILA**, Jayme de. História da Civilização das Alagoas. Maceió, Edufal, 1988.
- ANDRADE**, Sérgio – **SINNER**, Rudolf Von. Diaconia no contexto nordestino. Desafios – Reflexões – Práxis. Ed. Sinodal. CEBI, Paulinas. São Paulo. 2003.
- ARAGÃO**, Gilbraz. Inculturação da fé cristã na religiosidade popular. In Revista Vida Pastoral, março-abril 2013, ano 54, número 289. Paulus. p. 11-20.
- ARQUIVO DO CONVENTO DE NOSSA SENHORA DA PIEDADE**. Salvador. In **SILVA**, 1988.
- AZEVEDO**, Thales de. O Catolicismo no Brasil. MEC. Rio de Janeiro. 1995.
- AZZI**, Riolando. A Instituição Eclesiástica Durante o Primeiro Período Colonial. In: **HOORNAERT et al Coords**. História geral da Igreja no Brasil. Vozes. Petrópolis. 1983.
- _____. A Sé primacial de Salvador. Igreja Católica na Bahia: 1551-2001. Vol. I Período Colonial e Vol. II Período Imperial e Republicano. Ed. Vozes. Petrópolis. 2001.
- _____. A espiritualidade popular no Brasil: um enfoque histórico. In Grande Sinal. Revista de espiritualidade. Ano XLVIII. Vozes. Petrópolis. 1994/3.
- _____. A Teologia Católica na formação da Sociedade Colonial brasileira. Petrópolis. Vozes. 2005.
- _____. O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular. Vozes. Petrópolis. 1977.
- BAKHTIN**, Mikhail M. Para uma filosofia do ato responsável. Pedro & João Editores. São Paulo. 2010.
- BARBOSA**, Maria Aparícia, Evangelizando pelas Romarias, Ed. Paulinas, São Paulo – 1985.
- BARBOSA**, Severino. Antonio Silvino / O rifle de Ouro 2ª Ed. CEPE, Recife- PE – 1979.
- BARROS**, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. A terra da Mãe de Deus. Francisco Alves. Rio de Janeiro. 1988.

- ROWER**, Basílio. A Ordem Franciscana no Brasil. Vozes. Petrópolis. 1947.
- BASTIDE**, R. As Religiões Africanas no Brasil. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 1971, 2 vols.
- _____. Terra de contrastes. 9ª ed. Difel. Rio de Janeiro. 1959.
- BAUZÁ**, Hugo Francisco. El imaginário de las formas rituales. Ronaldo J. Pellegrini Impresiones. Buenos Aires. 2011.
- BEOZZO**, José Oscar. Irmandade, santuários e capelinhas de beira de estrada. In Revista Eclesiástica Brasileira. Dez. 1977. pg. 741-758.
- _____; SUSIN, Luiz Carlos. Brasil: Povo e Igreja(s). In: Revista Concílio, Petrópolis, Vozes. 296 – 2003/3.
- BOFF**, Frei Clodovis. Nossa Senhora e Iemanjá. Maria na cultura brasileira. Vozes. Petrópolis. 1995.
- BOFF**, Leonardo. O destino do homem e do mundo. Vozes. Petrópolis. 1982.
- BRAGA**, Teófilo. História da Poesia popular portuguesa. Veja. Lisboa. 1987.
- BRANDÃO**, Alfredo. Viçosa de Alagoas. Imprensa Industrial. Recife. 1914.
- BRANDÃO**, Carlos Rodrigues. *Prece e Bênção. Espiritualidades religiosas no Brasil*. Ed. Santuário. Aparecida. São Paulo. 2009.
- _____. Prece e folia: festa e romaria. Ideias e Letras, Aparecida – SP. 2010.
- BRANDÃO**, Théo. Folclore de Alagoas II. Edufal. Maceió. 1982.
- _____. Folgedos Natalinos. Museu Théo Brandão. Maceió. 2003.
- CARDIM**, Fernão. Tratado da Terra e da Gente do Brasil. Companhia Editora Nacional. São Paulo. 1978.
- CARDOSO**, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. Domínios da História / Ensaio de Teoria e Metodologia – 13ª Ed.; Elsevier, Rio de Janeiro – 1997.
- CARVALHO**, J.M. À formação das almas. O imaginário da república no Brasil. Companhia das Letras. São Paulo. 1990.
- CASALDÁLIGA**, Pedro. Carta Aberta à alma do Brasil. In: Revista Concílio. Petrópolis. Vozes. 296 – 2003/3.
- CASCUDO**, Luis da Câmara. À República. Natal. 18.02.1939. In Silva, 1988. P.23.
- _____. Geografia dos Mitos Brasileiros. São Paulo. Ed. da Universidade de São Paulo, 1983, pp.4.

_____. Historia dos nossos gestos / Uma pesquisa na mímica do Brasil 1ª Ed. Global São Paulo – 2003.

_____. Mouros, franceses e judeus. Perspectiva. Rio de Janeiro. 1984.

_____. Vaqueiros e Cantadores – Folclore poético do sertão do Ceará, Paraíba, Rio Grande do Norte e Pernambuco. Ediouro Publicações S.A. São Paulo. 2000.

CATECISMO ROMANO. Nova versão portuguesa baseada na edição autêntica de 1566 por Frei Leopoldo Pires Martins, O.F.M. Editora Vozes Limitada. Petrópolis. Estado do Rio de Janeiro. 1951.

CAVA, Ralph Della. Messianismo brasileiro e instituições nacionais: uma reavaliação de Canudos e Juazeiro. Revista de Ciências Sociais. Fortaleza, 4:121-139, 1975.

CHARAUDEAU, Patrick. **Linguagem e discurso. Modos de organização.** São Paulo: Contexto, 2009.

COMBLIN, José Jules. Padre Cícero de Juazeiro. Paulus. São Paulo. 2011.

_____. Padre Ibiapina. Paulus. São Paulo. 2011

_____. História da teologia católica. Ed. Herder. São Paulo. 1968.

_____. Jesus de Nazaré (Meditações evangélicas). Ed. Vozes. Petrópolis. 1971.

_____. Liberdade Cristã. Sal Terrae. Santander. 1979.

_____. O Espírito Santo e a Libertação. Vozes. Petrópolis. 1987.

_____. O futuro dos ministérios na Igreja latino-americana. Ed. Vozes. 1969.

_____. O Tempo da ação. Ensaio sobre o Espírito e a história. Ed. Vozes. Petrópolis. 1982.

_____. Os sinais dos tempos e a evangelização. Ed. Duas Cidades. São Paulo. 1991.

_____. Para uma tipologia do catolicismo no Brasil. In Revista Eclesiástica Brasileira. Vozes. Petrópolis. 1968. P. 46-73.

_____. Teologia da Cidade. Edições Paulinas. São Paulo. 1991.

_____. Théologie de la Révolution. Ed. Universitaire. Paris. 1970.

COUTO, Manoel José Gonçalves. A Missão Abreviada para despertar os descuidados, converter os pecadores e sustentar o fruto das missões. Typographia de Sebastião José Pereira. Porto. 1867.

CODINA, Victor. Teologia Simbólica da Terra. Comissão Pastoral da Terra. Ed. Vozes. Petrópolis. 1996.

DA MATTA, Roberto. O que faz o Brasil, Brasil? Editora Rocco. Rio de Janeiro. 2000.

- DA SILVA**, Severino Vicente (Org.). A Igreja e o controle social nos sertões nordestinos. Edições Paulinas. São Paulo. 1988.
- DEL PRIORI**, Mary. Religião e Religiosidade no Brasil Colonial. São Paulo, Editora Ática S.A. 1994.
- DELVAUX**, Marcelo Motta. Fontes de Mitos. In Revista de História da Biblioteca Nacional. Nº 103. Abril 2014.
- DICIONÁRIO DE SÍMBOLOS**. Título original. “Herder Lexicon – Symbole”. Cultrix. São Paulo. 1997.
- DIEGUES JUNIOR**, Manuel. O Bangüê nas alagoas: traços da influência do sistema econômico do engenho de cana de açúcar na vida e na cultura regional 3ª Ed., EDUFAL Maceió - AL 2 _____. O engenho de Açúcar no Nordeste EDUFAL Maceió - AL 2006.
- DIOCESE DO CRATO**. Basílica Santuário. Juazeiro do Norte – Ceará, pastoral de Romaria. 2014. p. 134 – 142.
- DUARTE**, Abelardo. Folclore negro das Alagoas: Áreas de cana-de-açúcar: pesquisa e interpretação 2ª Ed. EDUFAL Maceió – AL 2010.
- DURAND**, Gilbert. As estruturas antropológicas do Imaginário. Martins Fontes. São Paulo. 2002.
- ELIADE**, Mircea. Imagens e símbolos. São Paulo, Martins Fontes, 1991.
_____. O sagrado e o profano. Livros do Brasil. Lisboa. 1956.
- ESTUDOS DA CNBB**. Nº 17. Com Deus me deito, com Deus me levanto. Orações da religiosidade popular católica. Ed. Paulinas. São Paulo. 1979.
- FACÓ**, Rui. Cangaceiros e Fanáticos. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira S.A. 4ª Edição 1976.
- FARACO**, Carlos Alberto. Linguagem & Diálogo. As ideias linguísticas do Círculo de
- FERRETTI**, Sérgio Figueiredo. Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas, Edusp. São Paulo; Fapema: São Luis - 1995.
- FIGUEIREDO**, Anísia de Paulo. A Carta de caminha no imaginário coletivo, no sentimento religioso e nas expressões culturais do povo brasileiro. Subsídio. Mimeo. 2000.
- FILHO**, Ivan Alves. Memorial dos Palmares. Brasília. Editora Avaré. 2008.
- FONSECA**, Joaquim, ofm. Música Ritual de Exéquias: uma proposta de inculturação. Ed. O Lutador/ Apostolado Litúrgico Belo Horizonte - MG 2010.

- FONSECA**, Pedro Paulino. Memória histórica da fundação dos conventos da Província das Alagoas. Typographia Pinheiro. Rio de Janeiro. 1874.
- FREIRE**, Paulo. A importância do ato de ler. Editora Autores Associados/Cortez. São Paulo. 1983.
- FREYRE**, Gilberto. Casa Grande & Senzala – Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal, 9ª Ed. José Olympio, Rio de Janeiro. 1958.
- GALILEA**, Segundo. Religiosidade Popular e Pastoral. Trad. Benoni Lemos. Ed. Paulinas, São Paulo – 1978.
- GASPAR**, Eneida D. Guia de religiões populares do Brasil. Pallas. Rio de Janeiro. 2002.
- GEHEE**, Patrícia A. Mc. El Cristo Negro, adaptado del libro “Portobelo Chronicles”. Colon, Panamá. 1997.
- GOIS**, Siane. Questões de Dialogismo, o discurso científico, o eu e os outros. Editora Universitária. UFPE. Recife. 2010.
- GROETELAARS**, Martien M. Missa e Religiosidade Popular/ Reflexões Pastorais e Missionárias; Ed. Vozes, Petrópolis – 1978.
- GUIMARÃES**, Ana Teresa (Ir.) & DUMOULIN, Annette (Ir.). A religião popular em Juazeiro: alienação ou libertação? Boletim do Instituto Cultural do Vale do Cariri, Juazeiro do Norte, 10: 81, 1983.
- HOORNAERT e outros**. História da Igreja no Brasil, primeira época. Petrópolis, Vozes, 1977.
- _____. e outros. História Geral da Igreja no Brasil. São Paulo, Petrópolis, Paulinas, Vozes. 1983.
- _____. História da teologia na América Latina, in AZZI, Riolando A Teologia Católica. São Paulo. Paulinas, 1981.
- _____. Os Anjos de Canudos. Uma revisão histórica. Ed. Vozes. Petrópolis. 1997.
- _____. A fé popular no Nordeste. Vol. II. Editora Beneditina. Salvador. 1974.
- _____. O que há por trás da religiosidade popular? In Vida pastoral. Março-abril de 2013. Ano 54. Número 289. Paulus. São Paulo. 2013.
- _____. O Cristianismo moreno no Brasil Ed. Vozes Petrópolis – RJ. 1990.
- _____. Verdadeira e Falsa Religião no Nordeste. Salvador. Vol. I; Editora Beneditina Ltda. 1973.
- ILHA**, Manuel Da. Narrativa da Custódia de Santo Antônio do Brasil: 1584-1621. Vozes Petrópolis. 1975.

- IWASHITA**, Pedro. Maria e Iemanjá. São Paulo. Edições Paulinas, 1991.
- JOACHIM**, Sébastien. Poética do Imaginário. Leitura do Mito. Editora Universitária. UFPE. Recife, 2010.
- KLEIMAN**, Ângela. Texto e leitor – aspectos cognitivos da leitura. Pontes Editores. Campinas. 1983.
- LEERS**, Frei Bernardino. Teologia Moral, Ciências Humanas e Sabedoria Popular. Editora Vozes Petrópolis. 2010.
- LEITE JUNIOR**, Bráulio. Histórias de Maceió. Ed. Catavento, 2000.
- LÉRY**, Jean de. Viagem à terra do Brasil. Itatiaia/Edusp. Belo Horizonte. 1980.
- LIBANIO, J. B.** O problema da Salvação no Catolicismo do Povo: In Perspectiva Teológica. Vozes Petrópolis. 1977.
- MAIOR**, Mário Souto. À morte na fala do povo. In Revista Brasileira de Folclore. Maio/agosto. Ano XII. Nº 36. Ministério da Educação e Cultura. Rio de Janeiro. 1973.
- MARI**, Hugo. Discurso e Ação. In: Análise do discurso em perspectiva. FALE/UFMG. 101-116. Novembro de 2013.
- _____. Discurso e Ação. In: Análise do discurso em perspectiva. FALE/UFMG. Belo Horizonte. 2003.
- MATTAVELI**, E. À cruz gloriosa. Lisboa. Paulinas. 1992.
- MEGALE**, Nilza B. Folclore Brasileiro. 3ª ed. Ed. Vozes. Petrópolis. 2001.
- MELLO**, Floro de Araújo. O folclore nordestino em suas mãos. Estabelecimentos Gráficos Borsoi S.A. Rio de Janeiro. 1982.
- MELLO**, Quitéria Bezerra de. Minha história, minha vida. Água Branca. Alagoas, 2013.
- MELO**, Pe. Reginaldo Soares de. Belo Monte (subsídios para a sua história). Tipografia Maciel Ltda. Arapiraca. Alagoas. 1980.
- MÉRO**, Ernane. A Evangelização em Alagoas, Maceió, Editora Gazeta de Alagoas, 1995.
- _____. Santa Maria Madalena. Sergasa. Maceió, 1994.
- NANTES**, Martin de. Relation succinte et sincère. Edição fac-similar publicada por Frederico G. Edelweiss. Salvador. 1952.
- NAVARRO**, Aspilcueta et al. Cartas Avulsas: 1550-1568. Itatiaia. Belo Horizonte. 1988.
- NEGRÃO**, Lísias; et. QUEIROZ, José J. – Org. A Religiosidade do Povo; Ed. Paulinas, São Paulo – 1984.

- NOGUEIRA**, Alberto de Souza (Tese de Licenciatura). Cristo mediador nas práticas populares. Universidade Católica Portuguesa. Faculdade de Teologia. Braga. 1994.
- OLIVEIRA**, Gildson. Damião, o santo das multidões. FTD. São Paulo. s. d.
- OLIVEIRA**, Hermínio B. de. Formação histórica da religiosidade popular no Nordeste. Paulinas. São Paulo. 1985.
- OLIVEIRA**, Pedro A. Ribeiro de & Outros. Evangelização e comportamento religioso popular. Vozes. Petrópolis. 1978.
- ORLANDI**, Eni Pulcinelli. A linguagem e seu funcionamento. Pontes Editores. Campinas. 1987.
- _____. Discurso e leitura. 9ª edição. Cortez editora. São Paulo. 2012.
- _____. (Org.). Palavra, Fé, Poder. Pontes Editores. Campinas. São Paulo. 1987.
- PASTORAL COLLECTIVA** dos Senhores Arcebispos e Bispos das Províncias Eclesiásticas de S. Sebastião do Rio de Janeiro, Marianna, S. Paulo, Cuyabá e Porto Alegre ao clero e aos fieis o resultado das Conferências dos mesmos realizadas na cidade de S.Paulo de 5 de Setembro a 10 de Outubro de 1910. Typographia Leuzinger. Rio de Janeiro. 1911.
- PEDROSA**, Tânia de Maya. Arte Popular de Alagoas. Maceió. Grafitex – Gráfica e Editora Ltda. 2000.
- PEREIRA**, José Carlos. Sincretismo religioso e ritos sacrificais: influências das religiões afro no catolicismo popular brasileiro. ZOUK. São Paulo 2004.
- PITTA**, Danielle Perin Rocha (Org.). Ritmos do Imaginário. Editora Universitária UFPE. Recife. 2005.
- _____. Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand. Atlântica. Rio de Janeiro. 2005.
- PESCIOTTA**, Natália. Quando homens viram reis. Revista Brasil – almanaque de cultura popular. Dezembro de 2014. Plural Indústria Gráfica. São Paulo. Ano 16. Nº 184. p. 28-30.
- POEL**, Francisco van der. Dicionário da religiosidade popular. Cultura e religião no Brasil. Nossa Cultura. Curitiba, PR. 2013.
- POMPA**, Cristina. Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Edusc Bauru SP. 2003
- QUEIROZ**, Álvaro. Episódios da História das Alagoas. Maceió, Edições Catavento, 2ª Edição, 1994.

_____. Missão do Porto de Pedras. Primícias da Evangelização nas Alagoas. Maceió, 1996.

_____. Os Carmelitas na História das Alagoas. Maceió, Sergasa, 1994.

RAMOS, Arthur. A mestiçagem no Brasil EDUFAL Maceió - AL 2004.

REIS, João José. À morte é uma festa – Ritos Fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. Companhia das Letras. São Paulo. 1991.

Religião e Cultura/ Departamento de Teologia e Ciências da Religião – PUC/SP. V. 1, n. 1 (Jan./Jun. 2002). DTCR- Paulinas; São Paulo – 2002. Periodicidade Semestral

RESENDE, M. V. História da Igreja no Brasil. Editora Todos Irmãos. Lins. São Paulo. 1980.

Revista do Instituto Teológico de Santa Catarina – ITESC. Ano 04. Nº 1. Editora-Diretoria do

RODRIGUES, José Honório. Independências: Revolução e Contra-Revolução. Rio de Janeiro. Livraria Francisco Alves, Vol. 2, 1975 pp. 149.

RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. Editora Nacional. 1977.

ROSA, João Guimarães. Grande Sertão: Veredas. Ed. Nova Fronteira. Rio de Janeiro, 1986.

SANTANA, Manoel Henrique de Melo e **CORDEIRO**, Elúcia Maria Correia. Festa de Padroeira. Fenômenos dessa Religiosidade Popular nas cidades do Pilar e Marechal Deodoro. São Paulo, Edições Catavento. 2001.

_____. Padre Cícero do Juazeiro: Condenação e Exclusão Eclesial à Reabilitação Histórica. Maceió, Edufal. 2009.

SERRA Ordep. Rumores de Festa: O Sagrado e o Profano na Bahia EDUFBA Salvador, 1999.

SIEPIERSKI, Paulo D.; **GIL**, Benedito M. Org. Religião no Brasil: Enfoques, Dinâmicas e Abordagens, Ed. Paulinas São Paulo – 2003.

SILVA, Severino Vicente da (org). A Igreja e o controle social dos sertões nordestinos. Paulinas. São Paulo. 1988.

SIQUEIRA, Baptista. Os cariris do Nordeste. Livraria Editora Cátedra. Rio de Janeiro. 1978.

SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. Companhia das Letras, São Paulo – 2009.

TENÓRIO, Douglas Apratto. A Presença Holandesa: A História da Guerra do Açúcar Vista por Alagoas. SEBRAE- AL, Maceió- AL.

_____; **DANTAS**, Cármen Lúcia. A Casa das Alagoas. Maceió, Edufal, 2007.

_____ ; DANTAS, Cármen Lúcia. Caminhos do Açúcar. Engenhos e Casas-Grandes das Alagoas. Brasília, Edições do Senado Federal, 2008.

_____ ; DANTAS Cármen Lúcia; ALMEIDA, Leda Maria. Arte Sacra de Alagoas. Brasília, Edições do Senado Federal, 2006.

TERRA, J. E. Martins. O Jesus Histórico e o Cristo Querigmático. Edições Loyola. São Paulo. 1978.

_____. A oração no Antigo Testamento. Edições Loyola. São Paulo. 1974.

_____. Anjos e demônios na Bíblia. Edições Loyola. São Paulo. 1981.

_____. Bíblia, Sincretismo e Magia. Revista de Cultura Bíblica. Ano 28. Vol. IX, N.33/34. São Paulo. 1985.

_____. Existe o Diabo? Respondem os teólogos. Edições Loyola. São Paulo 1975.

_____. O Milagre: filosofia, história, linguagem, Bíblia, teologia. Edições Loyola. São Paulo. 1981.

_____. Religião magia. Edições Loyola. São Paulo. 1985.

THEVET, André. Les singularités de la France Antarctique. Le Temps. Paris. 1982.

TORRES, Frei Aquino. OFM. Revista Santo Antônio. Recife. 1980.

VALENCIANO, Jerônimo Cortez. Lunário e prognóstico perpétuo. Lello Editores. 2004.

VASCONCELOS, Mauro Teixeira. Coletânea. Alagoas, 2009.

VIEIRA, Dilermando Ramos. O Processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926). Ed. Santuário Aparecida – São Paulo. 2007.

VILELA, José Aloísio Brandão. Coletânea de Assuntos Folclóricos. 2ª edição. Edufal. Maceió. 2008.

WALTER, Philippe. Mitologia cristã. Festas, ritos e mitos da Idade Média. Edufal. Maceió. 2012.

YVES d'ÉVREUX. Voyages dans le Nord du Brésil fait Durant les années 1613 – 1614 par le Père. Librairie A. Frank. Albert L. Herald. Leipzig – Paris. 1864.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. O imaginário. Edições Loyola. São Paulo. 20